الجزء الأول

معرفة الله

من أبحاث

سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم الدكتور طلال الحسن

معرفة الله

من أبحاث المرجع الديني
السيّد كمال الحيدري

الجزء الأول

بقلم: د . طلال الحسن

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان ـ بيروت ـ الغبيري ـ مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه‌السلام للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام

العراق ـ كربلاء ـ شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى‌الله‌عليه‌وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه‌السلام

العراق ـ النجف ـ سوق الحويش ـ

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق ـ بغداد ـ الكاظمية المقدّسة ـ

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

خَلوات توحيدية

• ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَس أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً﴾.

قرآن كريم، طه: ١٠

• (يا ربِّ! أين أنت فأقصدك؟

قال: إذا قصدتني فقد وصلت). الحجّة البيضاء: ٨ / ٧٤

• قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: «معرفة الله حقّ معرفته».

توحيد الصدوق: ٢٨٤

• سئل الإمام الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿**إلاّ من أتى الله بقلب سليم**﴾؟ قال: (القلب السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه أحدٌ سواه).

أصول الكافي: ٢ /١٧ / ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

أما بعد

تعدّ هذه الدراسة واحدة من مجموعة بحوث ألقيتها في مناسبات مختلفة، وقد حاول ولدنا العزيز العلامة المحقق الشيخ طلال الحسن - دامت تأييداته - أن يعدّها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، بعد تدوينها وإبداء ملاحظات وتغييرات أساسية عليها، فوجدت - بعد ملاحظتها - أنها استطاعت أن تستوعب جميع التفاصيل التي عرضت لها بدقّة وعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكري وعلمي عالٍ للكاتب الفاضل، بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله من العلماء العاملين، ويأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدّم على طريق نشر معارف القرآن العظيم وتراث أئمة أهل البيت - عليهم أفضل الصلاة والسلام - وأن يقرّ به عيني ويريني فيه علماً من أعلام الدين والعلم، إنه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري

٣ صفر ١٤٢٨هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

إنّ السرّ الكامن وراء أصل الخلق هو حصول المعرفة. وحيث إنّ المعرفة المعلوماتية لا تتجاوز دائرة الذهن والوجود الصوريّ، فإنّها لا يمكن أن تكون مقصودة أوّلاً وبالذات؛ لعدم تحقّق الهدف الإلهيّ الغائيّ الذي يجعل الإنسان العارف على مقربة من الكمال المطلق، ولكن دون الإحاطة به.

إنّ المعرفة الواقعة هدفاً أوّليّاً لإبداع الخلق هي المعرفة التحقّقية لا التحقيقية[1]، أي: تلك المعرفة التي تمنح المتحقّق فيها سقفاً وجوديّاً حقيقيّاً آخر قد يُعبَّر عنه أيضاً بالوجود السِّعي، وهذا السقف المعرفيّ تعجز المعرفة الصورية عن منحه تماماً.

بعبارة أخرى: إنّ السير المعرفيّ الذي يمنح الإنسان إيماناً وطمأنينة وقُرباً وسعة وجودية هو السير المعرفيّ التحقّقيّ الذي به يتحقّق العارف نتيجة انفتاحه على العوالم المعرفية الوجودية خارج إطار الذهن.

ولا ريب أنّ شطراً عظيماً من هذا السنخ المعرفيّ متحقّق لدى الأعمّ الأغلب من الناس، إلاّ أنّ دائرة الغفلة قد أُطبقت على منافذ القلوب فأصمّت آذانها وأخرست ألسنتها وفقأت أعينها، وهذا السقوط المعرفيّ تختلف مراتبه كما هو حال اختلاف مراتب الحصول على السنخ المعرفيّ.

(١) سوف يأتي بيان هذين الاصطلاحين في بحث معرفة الله (الفصل الثاني).

فبعض قد صارت الغفلة عين وجوده لا عارضاً عليه، فصار الصممُ سمعَه والبكمُ نطقَه والعمى بصرَه.

وبعض قد فتح نافذة في جدار الغفلة وأطلّ منها على قليل من الصحو فأشار بوجوده الصحويّ هذا نحو إشراقات يجهل لغتها وسرّها ونجواها.

وبعض دخل أبواباً سترَتْها الغفلةُ عنه من قبلُ فأبصر حقّاً وثبّت قدماً في أُفق التوحيد، فتنفّس الصُّعداءَ ومزّقَ حجبَ الظُلمة، ولكن مزّقته حجب النور، ذلك من بقي شيء من إنّيّته، يتحرّك قلبه وفيه رواسب من غَيريّته.

وبعض ممّن شمخ بسيره فغادر الكلّ إلى الكلّ وطوى الظلّ إلى ذيه، فصار المقصود حاضراً له في كلّ مشهود، فأينما تولّى يُبصر وجه الحقّ سُبحانه.

إنّ هذه المراتب الجامعة ــ التي تكمن بينها مراتب كثيرة ــ تُسجِّل لنا بقوّةٍ حقيقية السير المعرفيّ بمعناه التحقّقيّ لا التحقيقيّ، سواء كان باتجاهه الإيجابيّ أو السلبيّ.

إنّ هذين النمطين المعرفيّين وما يكمن فيهما من مراتب، يُعدّ إبرازهما والوقوف على حقائقهما من الضرورات القصوى، حيث يتعيّن على كلّ إنسان الوقوف عندهما مليّاً وجليّاً ليتميّز له الخبيث من الطيّب ويتبيّن له الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فيكون على بيّنة من أمره.

ولا ريب أنّ مجموع الدراسات العَقَدية تُبرز لنا ــ بقوّة ــ جملة من مراتب النمط التحقيقيّ البرهانيّ، وتغفل في مجمل مطالبها النمط التحقّقيّ الشهودي إلاّ بإشارات ضئيلة جدّاً قد لا تُسمِنُ وَلا تُغنِي مِن جوع.

إنّ هذا السمت المعرفيّ لا تبتعد عنه كثيراً مجموعُ الدراسات الفلسفية التقليدية[١] التي تبذل جهدها في البرهنة العقلية، وهي محاولة ترميمية حاولت من خلالها معالجة إخفاق المتكلّمين في إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة، إلاّ أنّها أخفقت هي الأُخرى حين بقيت حبيسة إجابات قاصرة تبعاً لقصور العقل عن نيل تلك الحقائق.

إنّ هذا السِّفر الجليل (معرفة الله) يحاول الإسهام في تأسيس معرفيّ في موارد، والتركيز في موارد أُخرى على أهمّية إعادة النظر في التركيبة والسير المعرفيّ الكامن وراء ما ينتهي إليه الإنسان الموحّد في الرؤية الكونية الإلهية.

وقد حاول هذا الكتاب التركيز كثيراً على أصالة هذه الرؤية من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وليس ذلك دفعاً منه لدخل مقدّر! وإنّما هو حقيقة ينطق بها الشارع المقدّس آناء الليل وأطراف النهار.

وحاول أيضاً دفع عجلة القارئ المتخصّص نحو إشارات ولطائف ظهر بعضها وكمُن بعضها الآخر؛ لتكون رحلة قراءته تأمّلية أكثر ممّا هي تلقينية.

ولا ريب أنّ الرحلة المعرفية إذا ما نحتْ بقدم تأمّلية فإنّها سوف تُسجِّل نجاحات باهرة، شريطة أن يواكبها صفاء قلبيّ وتوفيق إلهيّ، وإلاّ فالجعبة الممزّقة لا تُبقي من المتاع شيئاً.

إنّ الغاية المعرفية التي يحاول الكتاب الوصول إليها والوقوف عندها مليّاً هي بعينها غاية البحث العَقَدي المرتبط فطريّاً بوجود الإنسان، وهي الوصول إلى أعلى المراتب الكمالية لا مجرّد حصول اتّزان معرفيّ، وإن كان

---

(١) المقصود بذلك هو خصوص الفلسفة الإسلامية وحكماؤها، أمّا سواهم فغير معنيّين بذلك البتّة، ولذا فهم خارجون عن حريم البحث تخصّصاً.

الاتّزان هو نوع كمال مطلوب بنفسه إلاّ أنّه لا يملأ مساحة هدفية وجود الإنسان، فالهدف هو أن يتحقّق الإنسان في سيره المعرفيّ بأعلى مراتب الكمال التي تُضيّق دائرة إمكانه لتفتح أمامه آفاقاً جديدة تغطّي سعته الوجودية في سقفها الجديد اللايقفي، وهذا تعبيرٌ آخر عن القرب الإلهيّ الذي لا يعني الوقوف عند مرتبة بعينها، فكلّ تحقّق كماليّ جديد هو قُرب جديد من الكمال المطلق، والعكس بالعكس تماماً. فليس البُعد والقرب زمانيّين أو مكانيّين بمعناهما العُرفيّ، وليسا [1]ــ لو قطعنا النظر عن الزمكان ــ قرباً وبُعداً وجوديّين بمعنى اقتراب أو ابتعاد وجود الإنسان عن وجود الله تعالى، فهذا توهّم محض، بل هو خطأ فاحش في فهم حقيقة التوحيد، وإنّما هما القُرب والبُعد الكماليّان. فكلّما كان الموجود الإمكاني متحقّقاً بأكبر قدر ممكن له من الكمالات، فهو الأقرب إلى الكمال المطلق. فإذا ما عُبّر عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بأنّه أقرب الخلق إلى الله تعالى فذلك تعبير آخر عن أشدّية كمالاته الشريفة ورُقيّه المعرفيّ.

جديرٌ بالذكر أنّ هذا الكتاب لا يتكفّل بإيصال القارئ إلى تلك المراتب أو بعضها، فذلك لم يقع هدفاً للكتاب. هذا فضلاً عن كون هذا الأمر مرتبطاً بما ينطوي عليه الشخص من رُقيّ فكريّ وصفاء قلبيّ وخُلوص في النيّة، ناهيك عن كون ما نحن فيه هو مقام إثباتيّ لا ثبوتيّ، ومن الواضح أنّ حيّز الوصول والتحقّق بشقّه الثاني هو الثبوت لا الإثبات.

نعم، يحاول الكتاب أن يفتح أمامنا نوافذ عديدة يطلّ من خلالها على طلائع وبوادر السير المعرفيّ في شقّيه الذهني والقلبي.

---

(١) كما نعتقد.

بعبارة أُخرى: إنّها محاولة للتعريف بأبجدية قراءة السير المعرفيّ في شقّيه لاسيّما الثاني، ولكنّها أبجدية تتمتّع بمستوى رفيع من النضج والتأثير، وهو هدف سام بحدّ ذاته، إلاّ أنّ هذا لا يعني انحصار أهداف الكتاب به؛ فللكتاب أهداف أُخرى صميمية أهمّها شدّ أواصر القارئ بالقرآن الكريم والسنّة الشريفة، كما أنّه عمِلَ على فتح نوافذ عديدة لإعادة قراءة جملة من القضايا الأساسية والمصيرية في حياة الإنسان أهمّها معرفة الله تعالى وتوحيده حيث سعى للوقوف على أهمّ مفاصل هذه المعرفة ببُعدها التحقّقيّ تاركاً الأبواب مُشرعة أمام السائرين في هذا المسار ليقرؤوا من خلاله بعض ما هم عليه.

ولم يغفل الكتاب أهمّية إغناء القارئ ــ بمختلف مستوياته المعرفية والذهنية ــ برصيد معرفيّ ينبغي لطالب المعارف الإلهية والإنسانية بآن واحد، فأسهم في ذلك بنحو معتدّ به. ولا ريب أنّ هذا الإسهام المعرفيّ تختلف دائرته ــ سعةً وضيقاً ــ بحسب الأوّليّات التي توفّر عليها القرّاء الكرام، لذا سوف يجد بعضهم أبواب الفهم مشرعة أمام جُلّ مطالب الكتاب أو نصفها، ويجدها مغلقة أمام مطالب أُخرى اقتضى بعضها الاستتار؛ اكتفاءً بالإشارة لا بالإشهار، واقتضت المصلحة في بعضها الآخر نحواً من الإسرار.

ولعلّ من الأُمور الجليلة التي سيلمحها القارئ الكريم في (معرفة الله) الارتقاء المعرفيّ والترتّب الطوليّ في عرض المقدّمات والوصول إلى النتائج.

وهذا الارتقاء المعرفيّ الذي يقع في جملة أهداف الكتاب، يقودنا هو الآخر مرّةً أُخرى ــ بل يضطرّنا ــ إلى استجلاء الهدف الأساسيّ من خلق الخلق عموماً والإنسان خصوصاً بنحو من التفصيل يُناسب المقام.

إنّ من الثابت في محلّه اختلاف وجهات النظر في تحديد الهدف الأساسيّ من وجود الإنسان. فبعضٌ يرى أنّه منحصر بالعبادة؛ وفقاً لقول الله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾(١)، وبعضٌ آخر يرى أنّه قد وُجد بغية تحصيل الكمالات، وبعض آخر يرى أنّ الهدف معرفيٌّ خالص؛ وفقاً لمؤدّى الحديث القُدسيّ «**كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببتُ أن أُعرف؛ فخلقت الخلق لأُعرف**»(٢).

الظاهر لنا في المقام: أنّ هذه التوجيهات هي تعابير مختلفة لمقصود ذي مراتب مختلفة، وهو التحقّق المعرفيّ بمعناه الوجوديّ التكوينيّ لا الصوريّ، وهذا ما يُحاول الكتاب إثباته بصورة مباشرة أو غير مباشرة في جُلّ مطالبه.

فالهدف معرفيّ تحقّقيّ خالص يُمثِّل حاجة إنسانية فطرية لا كسبية. بعبارة أُخرى: إنّ السير المعرفيّ ليس أمراً عارضاً على وجود الإنسان وإنّما هو ضرورة منبثقة من أصل وجوده.

وهذه الحاجة تحديداً ــ المعرفة التحقّقية ــ هي الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك والإلحاد، فمن تحقّق بها كان موحِّداً، ومن أخطأ في تحديد مصداقها كان مُشركاً، ومن أنكرها رأساً كان مُلحداً. وفي كلّ مرتبة من هذه المراتب الثلاث ــ التوحيد والشرك والإلحاد ــ مراتب لا حصر لها.

وما نفهمه هو أنّ الإنسان ما دام طالباً لتلك المعرفة التحقّقية فهو خارج عن دائرة الإلحاد، وكلّ إنسان سائر معرفيّاً ولم يقف أو يعيّن ما

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني: ج١ ص ٢٢.

وصل إليه فهو خارج عن دائرة الشرك، وبذلك تكون دائرة التوحيد هي أوسع الدوائر قاطبةً.

إنّ الهدف الغائيّ بطبيعته لا يمكن الوصول إليه؛ لقصور في السائر لا في السير ولا في المسير إليه، وهو ما يُعبّر عنه أيضاً بقصور القابل لا الفاعل.

فإذا تحقّق الإنسان معرفيّاً بمرتبة من مراتب المعرفة الحقّة واعتقد أنّه بلغ غاية المطاف فهو واقع في مرتبة من مراتب الشرك، بنحو من الأنحاء. وحيث إنّه لا يُوجد عادةً من يدّعي الوصول إلى غاية المطاف «**ما عرفناك حقّ معرفتك**»[1]، فإنّه سوف يخرج بديمومة سيره المصحوب بالإقرار بعجزه، وبذلك ــ لا غير ــ يخرج عن دائرة الشرك ليدخل أو يبقى في دائرة التوحيد الحقّيّ، وهذا ما قصدناه من السطور السابقة والتي سوف تتّضح فكرته بنحو أفضل وأشمل في مطاوي الكتاب.

إنّ الدافع الغيبيّ أو الحركة الاضطرارية التي تنحو بالإنسان باتّجاه السعادة الحقيقية التي تملك وجدانه وتتحكّم به لهي صمّام الأمان الذي يُحافظ ــ قدر الإمكان ــ على الإعدادات الأوّلية في تركيبة الإنسان وفطرته، أعني: فطرة التوحيد. فإذا ما حصل انحراف في مسار الفطرة لوجود إغراءات ظاهرية أو اجتهادات عقلية حاولت السير بقدم واحدة، فإنّ الوجدان والفطرة سوف يُعبّئان كلّ صوت ليهتف بالإنسان إلى وقت العروج، ولكن هذه النداءات كثيراً ما تفتقد القدرة على التأثير نتيجة التراكمات المادّية، ومن هنا تبرز الحاجة الملحّة في تصفية القلب وتطهير الروح من تلك الأدران المادّية التي تحوم حول النفس مُشكّلة دوائر مانعة

(١) من دعاء للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، انظر: بحار الأنوار للشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٩٨٣م، بيروت: ج٦٦ص٢٩٢.

عن استجلاء حقائق الوجود برمّته.

والذي نعتقده في المقام هو أنّه لا تُوجد روح أو نفس إنسانية شرّيرة وأخرى خيّرة في أصل خلقتها، فالروح خيرٌ محض ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾(١)، وإنّما هي تمحّلات وغشاوات ورين يُغيّب فيها الإنسان فطرته الأُولى وتحجبه عن إبصار حقيقته خصوصاً والكون عموماً.

قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**لولا تَمزّع قلوبكم وتزيّدكم في الحديث لسمعتم ما أسْمع**»(٢).

وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت**»(٣).

فالروح طاهرة مُطهّرة في أصل خلقتها ولكن أغشية الزيغ والتمزّع بأوحال التمرّد والأنا تُلقي بالإنسان من حضيرة القدس إلى براثن الدنس.

«**اللّهمَّ ألهمنا طاعتك، وجنّبنا معصيتك... واكشف عن قلوبنا أغشية المرية والحجاب**»(٤).

إنّ أصل طهارة القلب وخيرية الروح من دواعي السير نحو الوصول إلى الفطرة الأُولى والعلم الأوّل(٥) الذي لا يحتاج الحصول عليه إلى درس وكسب بقدر ما يحتاج إلى التفات ويقظة وانتباه من سكرة النوم قبل

(١) الحجر: ٢٩.

(٢) ميزان الحكمة للشيخ محمد الري شهريّ، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج٣ ص ٢٦٠٥ ح ١٦٩٥٦.

(٣) المصدر السابق: ج٣ ص ٢٦٠٤ ح ١٦٩٤٥.

(٤) من مناجاة المطيعين، للإمام زين العابدين عليه السلام.

(٥) سوف يأتي بيان ذلك في الفصل الثاني من الكتاب.

الانقضاء والفوت.

ولا ينبغي الإغفال عن كون العبادات والرياضات الشرعية غير مقصودة لذاتها وإنّما هي وسائل تطهيرية رسمها لنا الشارع المقدّس لابدّ منها ولا بديل لها البتّة، بها تنجلي الغبرة عن أصل الأُصول وفصل الفصول وغاية غايات المعقول والمنقول والمشهود ومنتهى الكمال الإمكانيّ في وجوده الظاهريّ وهو التوحيد الحقّي الذي به يصير الوجود طُرّاً، ظاهراً وباطناً، حاضراً وغائباً، ناطقاً وصامتاً، أوّلاً وآخراً، سابقاً ولاحقاً، عامّه وخاصّه، حيث يهتف بوجود الحقّ سبحانه، وعندئذ يُبصر العابد معبوده، ويُدرك بالحقّ معنى وجوده، وتصير روحه الطاهرة المطهّرة معلّقة بعزّ قُدسه.

إنّ العقيدة الحقّة هي التوحيد الحقّ المقتضي للإيمان بالنبوّة والمعاد، وهذا التوحيد الحقّ سُلَّمه ومسيره المعرفيّ الحقّ هو ما اصطلح عليه في هذا الكتاب بالسير التحقّقي أو المعرفة التحقّقية لا التحقيقية. فإذا كانت العقيدة حاجة وضرورة إنسانية مُلحّة وثابتة تؤمّن للإنسان السويّ الوصول إلى أعلى مراتب الكمال الذي لا يمكن نيله إلاّ بقدم توحيدية خالصة، فإنّ السير المعرفيّ الحقّي سوف يُمثِّل حاجة وضرورة إنسانية مُلحّة تؤمّن للإنسان السائر معرفيّاً الوصول إلى حقيقة الوجود برمّته.

فالحقيقة الحقّة هي التوحيد الحقّ، والتوحيد الحقّ هو المعرفة الحقّة، والمعرفة الحقّة هي المعرفة التحقّقية لا التحقيقية، وإن كانت المعرفة التحقيقية لها مرتبتها وشرفها، ولكن أين صورة المشهود من عين الشهود؟

لقد حاول هذا الكتاب أن يُقدِّم إلى جنب رسالته المعرفية ورافديّته للثقافة العامّة والخاصّة فرصاً عديدة للتأمّل وآفاقاً جديدة لجملة من

الأحاديث الشريفة التي اعتيد قراءتها بسقف معرفيّ محدود جدّاً، ولعلّ من أبرزها المرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**اللّهمَّ عرّفني نفسك**...»[1]، حيث لفت الكتاب إلى نُكات بكْر، بل لا تكاد تجد مورداً روائيّاً إلاّ وقد أُبرز فيه نكتة أو نُكات خفيّة جديرة بالاهتمام، بل لا تكاد تعدم ذلك في مجمل الآيات القرآنية الوارد ذكرها في الكتاب، حيث قدّم في جملة منها سقفاً معرفياً رفيعاً وقريباً جدّاً من الوجدان مُستمدّاً من نفحات أهل البيت عليهم السلام.

وهذا النتاج المعرفيّ الإبداعيّ يُضمّ إلى ما تقدّمت الإشارة إليه من خصوصيّات وأهداف هذا السفر الجليل.

ينبغي الإشارة أيضاً إلى الأصل الذي اعتُمد في خطّة عمل هذا الكتاب ومنهج العرض فيه، حيث اعتمدنا مبدأ اليُسر والتيسير في عرض مطالبه العلمية بأكبر قدر ممكن؛ وذلك رغبةً منّا بالوصول إلى أوسع دائرة ممكنة من القرّاء الكرام مهما اختلفت مشاربهم وأذواقهم ومعارفهم ومقدّماتهم المعرفية، إيماناً منّا بضرورة وحتميّة الوصول إلى معارف ومنابع أهل العصمة وشجرة العلم الأُولى وعيبة علم الله تعالى أهل البيت عليهم السلام، ثمّ إيصالها إلى الناس كافّة؛ قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ**...﴾[2]. إنّه خطاب عامّ لا يخصّ طبقة دون أخرى، وسوف يتّضح لنا في تفصيلات الفصل الثاني من الكتاب أنّ المقصود الأبرز من العبادة هو المعرفة، فيكون المفاد خطاباً لكلّ الناس ليعرفوا ربّهم، ولذا لم يُبعث

(١) الأصول من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران: ج ١، ص ٣٣٧، ح ٥.

(٢) البقرة: ٢١.

الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لفئة دون أخرى، وإنّما هو مبعوث للناس أجمعين ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ...﴾(١)، بل هو مُرسل ومبعوث للخلائق أجمع ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(٢).

وهكذا حمل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله رسالته ينطق بالحقّ ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(٣)، فكان حقّاً رحمةً لهم، وقد أمره المولى أن يُعرّف نفسه للناس بذلكَ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ الله إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...﴾(٤).

ونحن جميعاً لنا في رسول الله صلى الله عليه وآله أُسوةٌ حسنة حيث نشر العلم وتعليمه، فلم يقبض صلى الله عليه وآله كفّاً ولم يكتم حقّاً، فكان شعاره التوحيد وحكمته التعليم ولسانه: اقرأ.

ولست أدري من أين جاء الشحّ في العلم ونشره؟ وكيف ينسجم ذلك مع الترويج للمعارف الإلهية؟ أو ليس «جمال العلم نشره»(٥)؟ ولا ينقضي العجب ممّن يرى الشحّ حكمة والكتم ضرورة فيسلك سبيل المنع ويقطع سبيل المعروف.

ونشر العلم وتعليمه لا يعنيان عدم توخّي التدرّج في التعليم ونشره،

---

(١) النساء: ١٧٠.

(٢) الأنبياء: ١٠٧.

(٣) التكوير: ٢٤.

(٤) الأعراف: ١٥٨.

(٥) حديث لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام، انظر: غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيد جلال الدين الآرموري، نشر جامعة طهران، الطبعة الثالثة: ج١، ص ٣٧٠، ح٣٧.

فشتّان بين التدرّج وبين المنع، فالأوّل حكمة وحنكة وعلم بخلاف الآخر.

على أيّ حال، فقد حاولنا في (معرفة الله) إيصال مواضيعه إلى مسامع الناس أجمعين، وكلٌّ بحسبه، وقد توخّينا مخاطبة الوجدان أكثر من مخاطبتنا للعقل، لا لقصور التالي وإنّما لجامعية الأوّل، فليس كلّ الناس يأنسون بالمقدّمات والنتائج البرهانية رغم أهمّيتها، إلاّ أنّ الوجدان والحسّ المشترك في الجميع هو الأقرب في الجذب والدفع، ولذلك ارتأينا اعتماد الخطاب الوجدانيّ في الجانب الروائيّ خصوصاً لما يُوفّره من أُنس ورغبة ودافعية كبيرة لتلقّي المطالب العلمية وصولاً إلى هدفنا السامي الكامن في حقيقة التوحيد والمعرفة الحقّة.

جديرٌ بالذكر أنّ مادّة الكتاب الأُولى كانت عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها سيّدنا الأُستاذ كمال الحيدري (دام موفّقاً) في مناسبات عديدة، منها ما كان في محضر الدرس وأُخرى في محضر النصح، حاولنا من خلال تتبّع دقيق وعمل دؤوب إبرازها بهذا الشكل وهذه الحُلّة التي بين أياديكم الكريمة.

وقد اقتضى منّا ذلك مقداراً من الإضافة والحذف وإعادة تنظيم وترتيب وتوحيد للمواضيع المترابطة، وإدخال جملة من التفريعات المبتنية على الأصل، وإثارة تساؤلات مفصلية غذّت البعدين المعرفيّ والمعنويّ في الكتاب، فضلاً عن تصدير الأدلّة والشواهد وتحقيق المطالب ضمن حدود سقفنا العلميّ والتحقيقيّ.

وسوف يقف القارئ على جملة من التوضيحات والتعليقات الفنّية والعلمية التي حاولنا من خلالها تقريب مقاصد أبحاث الكتاب، وسيجد القارئ أيضاً تعليقات يسيرة للسيّد الأستاذ أشرتُ إليها بكلمة (منه).

وأخيراً أسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل هذا اليسير وأن يجعله عملاً صالحاً تقرُّ به العيون، ودعوة مستجابة تسكن إليها القلوب، وأن يكتب لنا بإحسانه أجراً جزيلاً ويُضاعفه وهو خير المحسنين ويرفع أجره برحمته كاملاً إلى سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين وسيِّد الموحِّدين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

طلال الحسن

١٧ / ربيع الأوّل / ١٤٢٧هـ

الفصل الأوّل

حبّ الله

* حقيقة الحب.
* حبّ الله تعالى.
* الإخلاص ثمرة الحبّ.
* حقيقة الإخلاص.
* الإخلاص والتوسّل بالأسباب الطبيعية.
* حقيقة الاستخلاص.
* إشراقة.
* حبّ الله تعالى لخلقه.
* متابعة الشريعة.
* علاقة المرشد بالسير والسلوك.
* محبّة أهل البيت عليهم السلام.
* حبّ عليّ عليه السلام حسنة.
* مراتب الحبّ الإلهيّ.
* عودٌ على بدء.
* مراتب الحبّ في القرآن الكريم

حقيقة الحبّ

الحبّ لغة: هو الوداد والمحبّة[1] والميل الشديد، ويُقابله البغض والتنفّر. والتحبّب هو إظهار الودّ والحبّ.

وقيل: إنّ الحبّ بضمّ الحاء هو المحبّة وبكسرها هو الحبيب[2].

الحبّ اصطلاحاً: هو الميل القلبي والباطني نحو المحبوب، فلا يكون الشيء محبوباً إلاّ إذا مالت النفس إليه. وهذا الميل ذو درجات ومراتب، فإذا قوي هذا الميل واشتدّ سُمّي عشقاً[3].

وهذا الميل الباطني يتولّد منه الشوق إلى المحبوب عند غيابه فيلحّ القلب في طلبه حتّى يرتوي برؤياه، ولذا لا يكفّ العارف عن شوقه وولهه للمحبوب حتّى يمتلئ قلبه بشهود محبوبه، ويُصعق وجداً على أعتاب مطلوبه.

ولا ريب أنّ ذلك الوداد والميل الباطني والعشق والشوق وغير ذلك ممّا يتفرّع عن أصل الحبّ لا ينعقد ـ بل لا يتصوّر انعقاده ـ إلاّ بعد حصول المعرفة بالمحبوب، فلا يمكن أن يكون حبّ الشيء وليد الجهل به.

---

(١) لسان العرب لابن منظور الإفريقي المصري، نشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ٢٨٩.

(٢) مجمع البحرين للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ: ج١، ص ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق.

قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**ما اتّخذ الله وليّاً جاهلاً**»[١]. فالحبّ هو الوليد الحقيقي والموروث الأوّل للمعرفة، وبقدر تلك المعرفة يكون الحبّ[٢].

وحيث إنّ الإنسان بطبعه مندفع نحو تحصيل كمالاته، فهو محبّ لها بالضرورة. فالإنسان لفقده الذاتي يطالب الكمال المطلق الصادق على الغنيّ بذاته جلّ وعلا، ولذا تكون قلوب أحبّائه خلواً من الأغيار، إلاّ بفضل أصحابها بل بفضل صاحبها الأوحد جلّ وعلا.

يقول سيّد الشهداء الإمام أبو عبد الله الحسين عليه السلام: «**أنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك، حتّى لم يحبّوا سواك، ولم يلجؤوا إلى غيرك**»[٣].

وإزالة الأغيار هذه لا تكون بمعجزة غيبية وإنّما بالالتفات والتنبيه، بعد أن يكون العبد قد عرف القصد ووحّد المقصود، ومضى ليلقي بكلّيته في محضر المعبود.

يروى «**أنّ الكليم موسى عليه السلام قد ناجى ربّه بالوادي المقدّس، فقال: يا ربّ إنّي أخلصت لك المحبّة منّي، وغسلت قلبي عمّن سواك ـ وكان شديد الحبّ لأهله ـ فقال الله تبارك وتعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[٤] أي**

(١) شرح أصول الكافي، مصدر سابق، باب الحبّ في الله والبغض في الله: ج ٨، ص ٣٤٨، ح١.
(٢) سوف يتعرّض السيّد الأُستاذ إلى ذلك في بحث لاحق من هذا الكتاب.
(٣) من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. انظر: مفاتيح الجنان للشيخ المحدّث عباس القمّي رحمه الله ، نشر دار الثقلين الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت: ص ٣٤١.
(٤) طه: ١٢.

انزع حبّ أهلك من قلبك إن كانت محبّتك لي خالصة، وقلبك من الميل إلى من سواي مغسولاً»[١].

وحيث إنّ الحبّ هو ودّ وميل، فإنّ المحبوب سوف يتنوّع بحسب القوّة المدركة له. والقوى المدركة إمّا أن تكون حواسَّ ظاهرةً أو حواسّ باطنة أو قوّة عاقلة، وبتبع ذلك سوف تختلف اللذّة قوّة وضعفاً بحسب القوّة المدرِكة للمحبوب عندما تدركه وتناله.

فاللذّات التي نحصل عليها بواسطة الحواسّ الخمس الظاهرية ـ الباصرة والسامعة والشامّة واللامسة والذائقة ـ في المناظر الجميلة والأصوات الحسنة والروائح الطيّبة والملابس الناعمة والمأكولات والمشروبات الطيّبة، كلّ هذه الملذّات ـ رغم أهميّتها وضرورتها في حياة الإنسان ـ أدنى مرتبة من اللذّات الباطنية، من قبيل لذّة الرئاسة والانتصار والغلبة وقهر الأعداء ونيل الكرامة ولذّة الجنس، وغير ذلك.

وهذه اللذّات الباطنية رغم أشرفيّتها وتقدّمها على اللذّات الظاهرية إلاّ أنّها أدنى مرتبة وشرفاً من اللذّات العقلية التي من قبيل معرفة الله تعالى والسير في أسمائه وصفاته والوقوف على أسرار الخلق ومعاينة جمال الحضرة الربوبية وغير ذلك من لذّاتِ «**ما لا عين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»[٢].

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ: ص٤٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة ج٦، ص٢٢، ح٧.

ولا ريب في حصول اللذّات الظاهرية لكلّ إنسان ـ ما لم يكن فاقداً لتلك الحواسّ ـ وأمّا اللذّات الباطنية فإنّ دائرة الذين يحصلون عليها أضيق من دائرة الحصول على اللذّات الحسّية. فالأطفال الذين لم تكتمل قواهم الباطنية، والمرضى الذين ماتت معظم قواهم، وضعاف الهمّة وميّتو القلب لا ينالون هذه اللذّات.

وأمّا اللذّات العقلية فدائرة الحصول عليها أضيق بكثير، بل هي محدودة جدّاً رغم انفتاحها على الجميع.

ومن الواضح أنّ هنالك كثيراً ممّن يُؤثر اللذّات الظاهرية على الباطنية فضلاً عن العقلية؛ لقصور فيه، فيرضى بإشباع بطنه في قبال ذُلّ يناله، ويطلب السلامة في قبال ضياع الكرامة.

وربما يفعل بعضهم ذلك لأنّه لا يعرف تلك المعاني الكريمة إمّا للأسباب المتقدّمة أو للاضطرار.

من هنا يتّضح لدينا أسباب اقتصار دائرة المتوفّرين والحاصلين على المعارف الإلهية على عدد محدود جدّاً؛ إمّا لجهل بحقيقة هذه المعارف السامية ـ كما هو حال الأعمّ الأغلب ـ أو لشدّة الارتباط والاشتغال بالأمور المادّية بحيث لا تُعطي مُتّسعاً للالتفات والارتباط بعالم المعنى.

ولا شكّ أنّ الحاصل على اللذّات الباطنية سوف تضعف في نفسه درجة ومرتبة اللذّات الظاهرية عندما يُقايسهما معاً، وهكذا في الحاصل على اللذّات العقلية فإنّه سوف تضعف عنده اللذّات الباطنية فضلاً عن الظاهرية عندما يقايسهما باللذّة العقلية.

وعليه فلا غضاضة على من خلّف تلك اللذّات القاصرة وراء ظهره وانغمس في بحار المعارف الإلهية يتلمّس ببصيرته الثاقبة أنوار الملكوت

لتفيض على قلبه فتطربه النشوة وتُسكره اللذّة فيصير محواً بعد صحو ثمّ صحواً بعد محو.

من هنا يتّضح لكلّ منّا ما نحن فيه، وفي أيّ دائرة ندور، وفي أيّ بحر نعوم. فشتّان بين مَن يعوم في ظلمات مقهورة مأسورة وبين من يعوم في أنوار وسبحات قُدس قاهرة مطلقة معمورة؛ قال الله تعالى: ﴿**بَلِ الإنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[1] وقال سبحانه: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً**﴾[2].

وهكذا يجد الإنسان نفسه مُنساقاً نحو ما يُحبّ؛ تلمّساً للّذّة التي يوفّرها محبوبه، وفي ذلك كماله بحسب فهمه وإدراكه.

فإذا ما وجد الإنسان كماله في اللذّات الحسّية دون ما سواها، فإنّه يتعسّر عليه فهم وإدراك ما تحمله الأُمور الأُخرى من كمالات وتقدّمها على ما هو حاصل عليه.

فالصبيان يجدون الكمال في ممارسة ألعاب الكرة. فإذا ما حدّثتهم عن لذّة أعظم وكمال أفضل يمنحه الزواج أو طلب العلم فإنّهم لا يعيرونك آذاناً صاغية، وهكذا فيمن توقّف على الملذّات والكمالات الباطنية فإنّه يصعب ـ بل يعسُر ـ عليه فهم اللذّة القصوى التي تمنحها المعارف الإلهية.

يقول صاحب «المحجّة البيضاء»: «فأمّا معنى كون معرفة الله وصفاته وملكوت سماواته وأسرار ملكه أعظم لذّة من الرئاسة فهذا يختصّ بمعرفته من نال رتبة المعرفة وذاقها، ولا يمكن إثبات ذلك عند من لا قلب

---

(١) القيامة: ١٤.

(٢) الإسراء: ٨٤.

له؛ لأنّ القلب معدن هذه القوّة، كما أنّه لا يثبت رجحان لذّة الوقاع على لذّة اللعب بالصولجان عند الصبيان...»[١].

وكيف يتسنّى لمن لم يذق طعم الشيء معرفته والوقوف على كماله. وليس ببعيد عنّا ما يُكيله بعض من اقتصر على ظواهر الأُمور من تهم وتشنيع على الواقفين على كمالات المعنى والأُمور المعنوية، وما ذلك إلاّ لضيق دائرة الإدراك أو لعدم وقوفهم على حقيقة الكمالات الأُخرى. فمن ذاق عرف، ومن لم يذق لم يعرف، والناس أعداء ما جهلوا.

فتلخّص لدينا أنّه لا ريب في أشرفية اللذّة العقلية وتقدّمها على سائر اللذّات الأُخرى، الظاهرة منها والباطنة، فإنّ بصيرة القوّة العاقلة هي الأشدّ والأمضى في النفوذ إلى حقائق الأشياء.

بعبارة أخرى: إنّ المعقولات عند إدراكها تمنح النفس لذّة وبهجة لهي أعظم وأسمى بكثير ممّا تمنحه المحسوسات لها، ولذا كانت الصلاة هي أعظم المحبوبات عند النبيّ من الدنيا، حيث يقول صلى الله عليه وآله: «**حُبّب إليّ من دنياكم: الطيب والنساء، وقرّة عيني في الصلاة** »[٢]، وما ذلك إلاّ لأجل اللذّة العقلية التي تمنحها الصلاة، والتي هي أرفع مرتبة من لذّة الطيب ـ العطر ـ ولذّة النساء الحسّيتين.

---

(١) المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء للمولى محمّد محسن بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ : ج ٨، ص ٣١.

(٢) الخصال للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ : ص٢٦٠.

ولا يخفى أنّ تحبيب الطيب والنساء للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في هذا المورد إنّما لأجل الصلاة نفسها، ويمكن استفادة هذا المعنى من مجموعة روايات مرويّات عنه صلى الله عليه وآله تتحدّث عن فضل صلاة المتطيّب وفضل صلاة المتزوّج على غيرهما، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «**لركعتان يصلّيهما متزوّج أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ويصوم نهاره**»[1]، وقوله صلى الله عليه وآله: «**ركعتان يصلّيهما متعطّر أفضل من سبعين ركعة يصلّيها غير المتعطّر**»[2]. فمن تطيّب وتزوّج ولم يُصلّ لم يكن له في الطيب والتزويج فضل ولا ثواب[3]. هذا فضلاً عن كون هذين الأمرين على فضلهما بمعيّة الصلاة إلاّ أنّهما قد حُبّبا لنفس الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ولم تمل إليهما نفسه القدسية وذاته صلى الله عليه وآله لأنّ نفسه وذاته مفطورة على حبّ العوالم العلوية المجرّدة عن المادّة ولذّاتها، فهو صلى الله عليه وآله مجذوب لعلياء ربّه بجبلّته، وممسوس بذلك العالم.

فمع ذلك التحبيب والترغيب له صلى الله عليه وآله فيهما، لم يصر أيّ واحد منهما قرّة عين له وإنّما كانت قرّة عينه في الصلاة.

هذا ما يمكن ذكره في تصوير معاني الحبّ لغة واصطلاحاً. أمّا حقيقة الحبّ فمن الصعوبة بمكان تصويرها وتلمّسها فضلاً عن الإحاطة بها، رغم أنّنا نعيش تفاصيل كثيرة منها، سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أو على مستوى العلاقات بالموجودات السماوية ـ إن جاز التعبير ـ كالعلقة

---

(١) من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، قم: ج ٣، ص ٣٨٤، ح ٤٣٤٧.

(٢) ثواب الأعمال للشيخ الصدوق، منشورات الرضي، الطبعة الثانية، قم: ص ٤٠.

(٣) الخصال، مصدر سابق: ص ١٦٦.

الناشئة بيننا وبين الله سبحانه وتعالى وأنبيائه ورسله وأوصيائه وأوليائه وملائكته، وسائر الموجودات العلوية مرتبة وشرفاً.

والسرّ الكامن وراء عدم إمكان تصوير حقيقة الحبّ أو استجلائها، هو أنّنا لم نعش تلك الحقيقة كاملة. فأمّا من ارتقى ذلك المقام السامي فهو من دخل دائرة العصمة أو اقترب منها.

بعبارة أخرى: إنّ حقيقة الحبّ وسرّه وكُنهه مرتبطة بما يتميّز به الإنسان في علاقته مع الله تعالى. فحبّ الله تعالى ـ كما سنعرف فيما بعد ـ هو الأصل والأساس والمنطلق لجميع الموجودات والمفردات الأُخرى التي يمكن أن تكون متعلّقاً للحبّ.

إنّ جميع العلائق التي تربطنا بالموجودات الإمكانية سوف تكون علائق ناقصة وقاصرة، بل مبنيّة ـ في الأعمّ الأغلب ـ على أساس تبادل المنافع والمصالح، إن لم تكن متفرّعة عن حبّ الله تعالى؛ لأنّها ستكون فاقدة لذلك الأصل الأصيل، أمّا إذا كانت تلك العلائق منبثقة ومنبعثة ومتولّدة من ذلك الحبّ الموغل في الأصالة، فإنّها سوف تأخذ طابعاً آخر ومعنى آخر يقترب بنا من أصل الحبّ وحقيقته، بل حتّى أُولئك الذين يعيشون علائقهم الثانوية مع موجودات عالم الإمكان متفرّعةً عن علاقتهم الأوّلية بالله تعالى، فإنّهم لا يعيشون ـ في الأعمّ الأغلب ـ روح وحقيقة الحبّ بما هي عليه، وذلك لسبب خارج عن قدراتهم ومكنتهم، ومرتبط بأصل آخر تفرّع عنه الحبّ وهو أصل المعرفة.

وحيث إنّ معرفة الله تبارك وتعالى موصدة على مستوى الذات لجميع موجودات عالم الإمكان ومحدودة على مستوى الأسماء والصفات للأعمّ الأغلب منّا فإنّ الحبّ المتولّد تلقائياً عن تلك المعرفة سوف يكون قاصراً

ومحدوداً أيضاً، والنتيجة ـ كما يرى المناطقة ـ تتبع أخسّ المقدّمات[١].

فالحبّ واضح كلّ الوضوح في لفظه ومعناه[٢]، وخاف كلّ الخفاء في كُنهه وحقيقته الحقّة ومغزاه، كما هو الحال في أصل الوجود الواضح مفهوماً المبهم مضموناً، حتّى قيل في ذلك:

مفهومه من أعرف الأشياءِ وكُنهه في غـاية الخفاءِ[٣]

حبّ الله تعالى

من مظاهر حكمة الله تعالى المختارة والمُبيّنة في القرآن الكريم وحدة المسلك بين تزكية النفس وتطهيرها معنويّاً للوصول بها إلى أعلى مدارج الكمال وبين معرفة الله تعالى. ويمكن توضيح ذلك من خلال مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: إنّ الإنسان قد خُلق مفطوراً على حبّ الكمال. ومعنى كونه مفطوراً على حبّ الكمال وطلب تحصيله هو أنّ الإنسان في أصل خلقته قد خُلق على كيفية مخصوصة هي حبّ الكمال المطلق وطلبه، وهذا من قبيل الكيفية المخصوصة التي وُجد عليها الماء؛ فإنّ الماء قد فُطر ـ أي: خُلق ـ على خصوصية السيلان، فالسيلان موجود في أصل تركيبة الماء وخلقته الأولى.

---

(١) أي: أضعف المقدّمات.

(٢) أي: لغة واصطلاحاً.

(٣) انظر شرح المنظومة، قسم الحكمة (غرر الفوائد وشرحها) للملاّ هادي السبزواري، علّق عليه آية الله الشيخ حسن زاده الآملي، نشر ناب، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ، قم: ج٢، ص٩.

وهكذا الحال في المقام، فإنّ حبّ الكمال الذي فُطر عليه الإنسان يمثّل في واقعه درجة شديدة من وجوده، ولذا لا تكون الرغبة في الكمال قابلة للتعليل(١)، فهي أمرٌ ذاتيّ وحقيقيّ في أصل خلقة وتركيبة الإنسان، ومن الواضح أنّ الذاتي لا يُعلّل، فلا معنى للسؤال بعد ذلك عن سبب حبّ الإنسان للكمال(٢).

هذا، وسنعرف فيما بعد(٣) أنّ هذا الكمال الذي فُطر الإنسان على حبّه وطلبه هو خصوص الكمال المطلق، وأنّ الكمال المطلق بالنسبة للإنسان هو نفس معرفة الله تعالى. فالكمال المطلق هو معرفته سبحانه، ومعرفته سبحانه

(١) انظر: كلمة حول فلسفة الأخلاق للأستاذ محمّد تقي اليزدي، مؤسّسة در راه حقّ، قم: ص٢٨.

(٢) ينقسم الحمل في علم المنطق إلى قسمين؛ الأوّل: حمل المفهوم على نفسه، مثل قولنا: الإنسان إنسان، والثاني: حمل المفهوم على مصداقه، مثل: زيد إنسان. الأوّل يُسمّى بالحمل الأوّلي، والثاني بالحمل الشايع الصناعي، وربّما سُمّي الشايع بذلك لكثرة استعماله، أي لشيوعه نتيجة حصول الفائدة الواضحة منه، بخلاف الحمل الأوّل.
وعليه فإذا حملنا البياض على نفسه وقلنا: البياض أبيض، فالحمل هنا حملٌ أوّليّ لأنّنا حملنا البياض على نفسه لا على شيء آخر، فالأبيضيّة هنا ليست شيئاً آخر غير البياض وإنّما هي حقيقة البياض وذاته، كما هو الحال بين زيد ونفسه، فنفس زيد هي زيد نفسه، وإذا كان الأمر كذلك فعندئذ لا يصحّ أن نقول لماذا صار البياض أبيض، لأنّ البياض لم يكن قبل الأبيضيّة شيئاً آخر لنسأل عنه، فلا توجد علّة لأبيضيّة البياض غير أبيضيّته نفسها، ومن هنا قالوا باستحالة التفكيك بين الشيء ونفسه؛ لعدم وجود اثنينيّة في المقام ولذا لا يُعلّل، أي لا يُسأل عن علّة أبيضيّة البياض، وهكذا لا يصحّ أن نقول: لماذا صار الماء ماءً، والأرض أرضاً... الخ.
وهذا غير قولنا: لماذا خُلق الماء، وخُلقت الأرض؟ كما هو واضح.

(٣) انظر: الفصل الرابع، بحث (تبصرة).

هي الكمال المطلق بالنسبة للإنسان، والسّر في الإطلاق هو كونه معرفة لا حدّ لها ولا يمكن الإحاطة بها.

المقدّمة الثانية: إنّ هذا الحبّ بنكتة فطريّته لن يكون قابلاً للتبديل والتحويل والتغيير والتغيّر، وهذه الحقيقة ثابتة عقلاً ونقلاً. أمّا عقلاً فإنّ التبديل أو التحويل أو التغيير يعني فقدان الأصل؛ لأنّ حبّ الكمال ليس أمراً عارضاً على وجود الإنسان، وإنّما هو كيفيّة مأخوذة في أصل تركيبته ونشأته، فيكون افتراض عدمه افتراضاً لعدم الإنسان.

وأمّا نقلاً فلقول الله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾(١). وما دام الإنسان مفطوراً على حبّ الكمال وطلب الحصول عليه، فإنّ هذا الحبّ وهذا الطلب لن يتبدّلا أو ينطفئا أبداً، إذاً لا تبديل لخلق الله تعالى.

وهكذا جرت سنّة الله في الإنسان كباقي سُننه في الكون خالدة باقية أبداً، ﴿**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾(٢).

فحبّ الكمال وطلب تحصيله هما سنّة الله سبحانه في خلقه، وهما من أصول الفطرة الأولى التي فطر عليها الإنسان، ولا ينتقض ذلك بما نشاهده من انحرافات جسيمة عن مستلزمات هذه الفطرة السليمة والصبغة الحسنة(٣)، فذلك لا يُعدّ إبطالاً لها وإنّما هو استعمال خاطئ لها في غير ما أريد لها.

يقول السيّد الطباطبائي: «وأمّا الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) فاطر: ٤٣.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً**﴾، البقرة: ١٣٨.

فليس إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما ربّما يتّفق أنّ الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإنّ آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة إلاّ أنّ الاستعمال يوقعها في الغلط»[(١)].

فالفطرة باقية على أصلها وفصلها في حبّ الكمال والسعي لبلوغه، ولكن الإشكالية تكمن في تحديد المصداق. فالخطأ في تعيين المصداق المطلوب حقّاً يؤدّي إلى الانحراف، فيتصوّر البعض أنّ كماله المطلوب هو المال أو الجاه أو السلطان أو الملذّات أو...، فيغترف من ذلك الماء الأجاج ظنّاً منه بأنّه عذب فرات سائغ شرابه، فلا يزيده الشرب إلاّ عطشاً وقرباً من هلاكه. عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**مَثل الدُّنيا كماء البحر كلّما شرب منه العطشان ازداد عطشاً حتّى يقتله**»[(٢)].

المقدّمة الثالثة: إنّ الكمال غير المتناهي، مصداقه الأوحد هو الله سبحانه وتعالى.

فالتأمّل في مجموع هذه المقدّمات ينتج عنه أنّ الإنسان إذا عرف الله تعالى فإنّه سوف يُحبّه بالضرورة، وذلك لأنّ حبّه لله تعالى انعكاس وترجمة فعلية لحبّ كماله الشخصي والذاتي، وهو طالب له ما دام فاقداً له حتّى إن كان مطلوبه يحصل عليه ضمن حدود ضيّقة في محلٍّ ما، فكيف إذا علم أنّ مطلوبه موجود بشكل مطلق غير محدود؟ فلا شكّ أنّه سوف يكون أشدّ طلباً له ورغبةً به.

من خلال ذلك يتّضح لنا أنّ مرحلة ومسيرة طلب الكمالات لن تنتهي

(١) الميزان في تفسير القرآن، للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، نشر مؤسّسة إسماعيليان، قم: ج٥ ص٣٣٨.
(٢) الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص١٣٧ باب ذمّ الدنيا، ح ٢٤.

عند حدّ معيّن ما دام الطالب محدوداً ـ وهو الإنسان في حدود بحثنا ـ والمطلوب مطلقاً. وحيث إنّ المعرفة بالشي ـ في إحدى معانيها ـ هي الإحاطة به، فكيف يُحيط المحدود باللامحدود؟

لا شكّ أنّ أيّ إحاطة تعني محدودية المعلوم، ولعلّ هذا الطلب الحثيث المستمرّ واللايقفي[1] يفسّر لنا ـ من زاوية ما ـ الأنس واللذّة في تحصيل المطلوب غير المتناهي.

إنّ التناهي لا يعني محدودية المقام، وهذا سرعان ما يُفضي بصاحبه إلى دائرة مغلقة وعديمة الانسجام مع أصل الفطرة الطالبة للكمال المطلق.

ولكي يتّضح ما قدّمناه في تصوير المقدّمتين نضرب مثالاً حسّياً يعيشه الجميع، وهو أنّ أيّ واحد منّا إذا شخّص أنّ بقاء حياته واستمرارها متوقّفان على أكله وشربه وتنفّسه فإنّ حاجته إلى ذلك سوف تُفضي به إلى حُبّ الطعام والشراب والهواء؛ لأنّ جميع هذه الأشياء تحفظ له مطلوبه، وهو بقاء حياته. وكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ الإنسان بعد أن كان مفطوراً على حبّ ذاته وتحصيل كمالاته الذاتية فإنّه إذا شخّص أنّ الكمالات المفقودة لديه ـ وهي كثيرةٌ لا تُحصى ـ متوافرة وبدرجات غير متناهية في موجود مطلق غير متناه ـ وهو الله تعالى ـ فإنّه سوف يكون محبّاً لله تعالى، وكلّما زادت معرفته وإيمانه بغايته ومطلوبه صار أكثر طلباً له وأشدّ حبّاً ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً للهِ**﴾[2].

فإذا انجلت الغبرة وعرف الإنسان هدفه وغايته ومحبوبه ومقصوده

(١) كلمة مركّبة من الوقوف ونفيه، وتعني عدم التوقّف عند حدٍّ معيّن.

(٢) البقرة: ١٦٥.

وآمن به فإنّه سوف ينطلق إليه بكلّيّته مُسخِّراً لذلك جميع طاقاته وإمكانيّاته وبذلك سوف ينفتح بقلبه وعقله وبصيرته على أسماء الله الحسنى وصفاته، فيزدان قلبه ويلهج لسانه بغير المتناهي في أسمائه وصفاته، ظاهرها وباطنها، ﴿**قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ الحُسْنَى**﴾(١).

فما دمت منفتحاً ـ وهكذا كلٌّ بحسبه ـ على المعارف الإلهية الأسمائية والصفاتية، فسوف يكون همّك وشاغلك الأوّل ومذكورك الأوحد هو الوجود المطلق غير المتناهي الذي له المثل الأعلى في كلّ شيء؛ كلّ كمال وجمال، وكلّ حُسن وجلال، هو الله تباركت أسماؤه وصفاته.

وبذلك نخلُص إلى أنّ المعرفة بالشيء تُفضي إلى محبوبيّته ما دام يمثّل كمالاً للعارف به والطالب له، وبقدر هذه المعرفة تكون المحبّة.

الإخلاص ثمرة الحبّ

في ضوء ما تقدّم نتتهي إلى نتيجة في غاية الأهمّية وهي أنّ الحبّ الذي تُورثه المعرفة سوف يُورث لنا أمراً آخر لابدّ منه وهو الإخلاص للمحبوب. فنحن نرى بالوجدان أنّنا نُخلص لمن نحبّه، وتزداد درجة إخلاصنا بازدياد درجة حبّنا له. وهذا الترتّب الطولي بين المعرفة والحبّ والإخلاص هو ترتّب ذاتيّ، وسنّة إلهيّة، ومسلك قرآنيّ منسجم تمام الانسجام مع فطرة الإنسان.

من خلال هذه المعارف الأوّلية الجليلة تتّضح لنا جُملة أمور ذات صلة بالسلوك الذي يجدر بالإنسان أن يكون عليه ـ وكما قيل: إنّ الأعراض

(١) الإسراء: ١١٠.

تكشف عن جواهرها، والمعلولات تكشف عن عللها ـ نذكر شاهداً واحداً منها لعلّ فيه تذكرة للمؤمنين، وهو أنّ الأمراض المعنوية التي أحسبها أعراضاً لا أمراضاً ـ كما سيتّضح ـ تحكي لنا بنفسها ما نحن عليه من إخلاص، ثمّ من حبّ، ثمّ من معرفة بالله تعالى، كما هو الحال في الرياء والتكبّر وغيرهما. فالرياء طلب المحبوبية في قلوب الناس، حيث يُرائي المرائي الآخرين طلباً للمنزلة عندهم، فيكون الآخرون هم المقصودين بالعمل(١)، وهذا هو الشرك الخفيّ لا الجليّ(٢)، أو الأصغر لا الأكبر، كما جاء ذلك في جملة من الروايات، حتّى أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد رُئي باكياً فسُئل عن سرّ بكائه، فقال: «**إنّي تخوّفت على أمّتي الشرك، أما إنّهم لا يعبدون صنماً ولا شمساً ولا قمراً ولكنّهم يُراءون في أعمالهم**»(٣). وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**إنّ أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر**». قالوا: ما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال: **الرياء**(٤).

ففي الصلاة ـ مثلاً التي يجب أن يكون المتوجَّه إليه هو الله وحده ـ إذا قُصد بها وجه آخر طلباً للمنزلة والمحبوبية عنده فإنّ مثل هذه الصلاة تكشف عن عدم إخلاص صاحبها لله تعالى، وعدم إخلاصه هذا يكشف

---

(١) وهذا القصد ينافي الإخلاص الذي هو شرط في النيّة لنفي الأغيار، فالإخلاص هو «خلوّ القلب والنفس عند العمل من كلّ مقصد سوى المقصد الإلهي وتحصيل رضا الله سبحانه» انظر: **فقه الأخلاق** للسيّد محمّد الصدر رحمه الله ، الناشر أنوار الهدى، الطبعة الأولى، قم: ص٤٧.

(٢) لأنّ الرياء ليس من الشرك في العبادة وإنّما هو من الشرك في الطاعة. انظر: **فقه الأخلاق**، مصدر سابق: ص٤١.

(٣) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق: ج٢ ص١٠١٩ ح٦٧٩٨.

(٤) المصدر السابق: ج٢، ص١٠١٩، ح٦٧٩٩.

عن عدم حبّ لله تعالى، أو أنّه يكشف عن حبّ لا قيمة له، وعدم الحبّ كاشف بدوره عن عدم المعرفة بالله تعالى. وهذا الترتّب منطقيّ جدّاً، فالذي يقصد غير وجه الله تعالى في صلاته لا شكّ أنّه سيجد في ذلك الغير ما لم يجده في الله تعالى؛ ما يعني الجهل المُطبق وعدم المعرفة بالله تعالى. وأكثر من ذلك أنّه يكشف عن سفاهة؛ لأنّ الفاعل هنا يرى للغير من كمال ما لا يراه لله تعالى. بعبارة أخرى: يرى للموهوب له ما لا يراه للواهب نفسه! مع أنّ الواهب الحقيقي واجد لكلّ جمال وكمال وبأعلى المراتب، ولذا عبّرنا عن الأمراض المعنوية كالرياء والتكبّر ونحوهما بالأعراض الكاشفة بنفسها عن أمراض. فالرياء كاشف عن عدم الإخلاص ثمّ عدم الحبّ ثمّ عدم المعرفة بالله تعالى، وعدم المعرفة بالله هو المرض الحقيقي، وما الرياء والتكبّر ونحوهما من الموبقات إلاّ أعراض تحكي عن عللها.

وهكذا يمكن التدرّج في جميع المقامات التي نحن عليها، صحيحها وسقيمها، سلبها وإيجابها، لنعرف بذلك أيّ شأن ومكانة وموقع تتبوّؤه معرفة الله تعالى.

بقي أن نعرف كيف لهذا الحبّ المتولِّد من المعرفة الإلهية أن يكون مُورثاً للإخلاص، فذلك لأنّ محبّة الله تعالى تطهِّر القلب من جميع التعلّقات الأخرى أيّاً كانت تلك التعلّقات ـ ما لم تكن متعلّقة به وعائدة إليه ـ فيتوجّه القلب بكلّيته نحو قبلته وكعبته ومحبوبه، وهذا هو كمال الحبّ وتمامه حيث لا يُبقي الحبّ في قلب المحبّ شيئاً أو متعلّقاً لغير المحبوب ﴿**ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ**﴾[1].

---

(١) الأحزاب: ٤.

فلا معنى للحبّ مع وجود الغيرية، ولا معنى للغيرية مع وجود الحبّ. يقول العلاّمة الطباطبائي: «وأمّا محبّة الله سبحانه فإنّها تُطهِّر القلب من التعلّق بغيره تعالى من زخارف الدنيا وزينتها من ولد أو زوج أو مال أو جاه، حتّى النفس وما لها من حظوظ وآمال، ويقتصر القلب في التعلّق به تعالى وبما يُنسب إليه من دين أو نبيٍّ أو وليٍّ وسائر ما يرجع إليه تعالى بوجه، فإنّ حبّ الشيء حبٌّ لآثاره»[1].

فإذا وقع ذلك الحبّ الإلهي في قلب الإنسان فهو الجَنّة التي ينعم بها العبد في الدُّنيا قبل الآخرة، وهو الجُنّة التي تقيه من الوقوع في المعاصي والمهالك، لأنّ الحبّ الإلهي كفيلٌ بتوحيد إرادة المحبّ مع إرادة محبوبه فتكون إرادته مرآة تحكي إرادة المحبوب. وفي ذلك يقول الطباطبائي: «وإنّ المحبّة الإلهية تبعثهم على أن لا يريدوا إلاّ ما يريده الله وينصرفوا عن المعاصي»[2].

فإذا سكن الله تعالى قلب المؤمن أو أقصر المؤمن قلبه على الحقّ تعالى وحده ولم يسمح للأغيار من الولوج فيه، استغنى العبد عمّا سوى الله تعالى وأغناه الله تعالى بمعيّته، وحقَّ لذلك القلب أن يكون حرماً وبيتاً خالصاً لله تعالى؛ «**القلب حرم الله فلا تُسكن في حرم الله غير الله سبحانه**»[3].

وعندئذ يكون النظر إلى الملكوت من خلال نافذة القلب، بل سيكون ذلك القلب الطاهر ملكوت صاحبه ما دام الله تعالى فيه ومستحوذاً عليه، ولابدّ أن يكون قد اتّضح لدينا أسباب عدم حصول هذا النظر القُدسي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، قم: ج١١ ص١٧٥ـ ١٧٦.
(٢) المصدر السابق: ج١١ ص١٧٨.
(٣) بحار الأنوار مصدر سابق: ج٦٧ ص٢٥ ح٢٧.

للأعمّ الأغلب منّا؛ فذلك لما للشياطين من سبح طويل وفضاء فسيح في قلوبنا؛ «**لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت**»[١]، فصارت تلك القلوب كمحافل السوء اكتظّت عندها الأغيار، ﴿**أَوْ كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ**﴾[٢]، مع أنّ هذه القلوب الإنسانية تفرّدت بأصل خلقتها وفطرتها عمّن سواها من قلوب سائر المخلوقات الأخرى بصيرورتها عرشاً أوحدياً للرحمن جلّ وعلا؛ في الحديث القدسيّ: «**قلب المؤمن عرش الرحمن**»[٣] و «**لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن**»[٤].

وإذا كان قلب المؤمن عرش الرحمن فلنا أن نفهم وجهاً آخر لقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[٥] فلا توجد فُسحة أو مجال آخر ولو بقيد أنملة للأغيار، وذلك هو القلب السليم الذي أريد منّا الإتيان به كما حكى عنه القرآن الكريم ﴿**إِلاَّ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾[٦]، وقد سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك فقال: «**السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه أحدٌ سواه**»[٧]. وقد سُئل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: ما القلب السليم؟ فقال

---

(١) إحياء علوم الدّين لأبي حامد الغزالي، نشر دار المعرفة، بيروت: ج ١، ص ٢٣٢؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٧٠ ص٥٩.

(٢) النور: ٤٠.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٥٥ ص٣٩.

(٤) المصدر السابق: ج٥٥ ص٣٩.

(٥) الأعراف: ٥٤.

(٦) الشعراء: ٨٩.

(٧) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص١٦.

صلى الله عليه وآله: «**دين بلا شكّ وهوى، وعملٌ بلا سمعة ورياء**»[١]. فتلك هي آفات القلوب ومُدسّسات البصيرة في التراب[٢].

وعن الإمام الصادق عليه السلام وهو يصف لنا القلب السليم بأوجز وصف: «**هو القلب الذي سلم من حبّ الدُّنيا**»[٣]، ولذلك فإنّ «**شرّ العمى عمى القلوب**»[٤]، بل «**إنّما الأعمى أعمى القلب**»[٥] وذلك تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾[٦]. فالقلب نافذة مُشرعة إمّا تطلّ بصاحبها على الملكوت والساحة المقدّسة الأسمائية والصفاتية إن تفرّد القلب بحبّ الله تعالى وصفا له وتوحّد به، فيُبصر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإمّا تطلّ بصاحبها على تلك الصحاري المجدبة والظلمات الموحشة إن تصفّحت عينا القلب وتنصّتت أذناه إلى الأغيار فتُكسَر بذلك مصابيح القلب وتُوقَر أذناه. روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قوله: «**ما من قلب إلاّ وله عينان وأذنان، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح عينيه اللّتين للقلب ليشاهد بهما الملكوت**»[٧].

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٠٢ رقم الحديث: ١٦٩٢٩.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرابِ**﴾. النحل: ٥٩.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣، ص٢٦٠٣، ح١٦٩٣١.

(٤) أمالي الصدوق، لأبي جعفر محمّد بن علي المعروف بالشيخ الصدوق، نشر مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت: ص٣٩٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج١ ص٣٧٩ ح١١٠٩.

(٦) الحجّ: ٤٦.

(٧) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ للسيّد حيدر الآملي، تقديم وتحقيق وتعليق السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم:=

فإذا ما خُلّي القلب من الأغيار واختلى بمحبوبه الأوحد، سُقي شراباً طهوراً ﴿**وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾[1] من كأس الحبّ والتطهير التامّ عمّا سوى المحبوب[2]، ويا له من شراب عذب سائغ ومن سُقي لا ظمأ بعده أبداً، ومن ساق أزال كلّ الوسائط عن محبّيه «وسقاهم ربّهم» فلا واسطة ولا مسافات تحجبهم عنه، وعندئذ يتميّز من كان يعبد ربّه حبّاً وشكراً عمّن كان يعبده طمعاً في جنّته أو خوفاً من ناره[3]، فلا يكون بينه وبين محبوبه حاجب ولا ساتر، وهذا هو معنى القرب والفوز العظيم؛ يقول الطباطبائي: «وهؤلاء هم المقرّبون الفائزون بقربه تعالى، إذ لا يحول بينهم وبين ربّهم ممّا يقع عليه الحسّ أو يتعلّق به الوهم أو تهواه النفس أو يلبسه الشيطان، فإنّ كلّ ما يتراءى لهم ليس إلاّ آية كاشفة عن الحقّ تعالى، لا حاجباً ساتراً، فيفيض عليهم ربّهم علم اليقين، ويكشف لهم عمّا عنده من الحقائق المستورة عن هذه الأعين المادّية العميقة، بعدما يرفع الستر فيما بينه وبينهم...»[4].

= ج١ ص٢٧٢.

(١) الإنسان: ٢١.

(٢) عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في ذيل آية ﴿**وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾: «**يُطهّرهم عن كلّ شيء سوى الله**». انظر: تفسير الصافي للفيض الكاشاني منشورات الأعلمي، ١٩٨٢م، بيروت: ج٥ ص١٦٥.

(٣) عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**العباد ثلاثة: قومٌ عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقومٌ عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقومٌ عبدوا الله حبّاً فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة**». انظر: أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢، ص٨٤، كتاب الإيمان والكفر، باب العبادة.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص١٧٦ـ ١٧٧.

وبذلك نكون قد عرفنا أنّ المعرفة الإلهية هي الأصل الأصيل المورث للحبّ، وأنّ الحبّ بدوره يُورث الإخلاص في قلب المحبّ لمحبوبه. فعدم الإخلاص عدم للحبّ، وعدم الحبّ عدم للمعرفة الإلهية، ﴿**بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[1].

حقيقة الإخلاص

لا شكّ أنّ لكلّ فعل أخلاقيّ قيمة كامنة فيه، سواء كان الفعل في دائرة الإيجاب أو في دائرة السلب، وهذه القيمة الأخلاقية معلولة لأمر آخر ـ غير الفعل نفسه ـ وهو ما يُصطلح عليه بالنيّة، وهذه النيّة هي موصوف الإخلاص وما يقابله، أعني الشوب ـ كما سيأتي ـ.

وبذا يتّضح لنا السرّ في التفاوت الحاصل في الفعل الأخلاقي ـ خيراً كان أو شرّاً ـ فإنّ مرجع التفاوت هو درجات ومراتب النيّة. وهذا التفاوت في مراتب النيّة مرجعه إلى متعلّق النيّة وهو الكمال المرئيّ لصاحب النيّة والذي تعلّقت به النيّة، ما يكشف لنا ضمناً أنّ الكمال مع كونه مطلوباً ذاتيّاً للإنسان، وأنّ الإنسان مفطور على حبّه، وأنّ هذا الحبّ للكمال يُمثّل درجة شديدة من وجوده التكويني، إلاّ أنّ مراتب هذا الكمال ومصاديقه ليست واضحة للجميع، ولذا لزم معرفتها، والوقوف عندها إمّا بواسطة العقل أو النقل[2]، ولعلّنا نقف عند هذه النكتة في بحث آخر من هذا الكتاب[3].

فالنيّة هي المنظور الأوّل في العمل الأخلاقي، وهي القيمة الفعلية له.

---

(١) القيامة: ١٤.

(٢) انظر: كلمة حول فلسفة الأخلاق، مصدر سابق: ص٣٠.

(٣) انظر: عنوان (مراتب الحبّ الإلهي) من هذا الفصل.

عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئ ما نوى**»[١]. وإنّ «**النيّة أساس العمل**»[٢]. وإنّ «**الأعمال ثمار النيّات**»[٣].

بل إنّ «**نيّة المؤمن خيرٌ من عمله ونيّة الفاجر شرٌّ من عمله**»[٤].

والسرّ في تفضيل نيّة المؤمن على عمله ـ كما جاء في جواب الإمام الصادق عليه السلام ـ هو: «**لأنّ العمل ربّما كان رياءً للمخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين، فيُعطي تعالى على النيّة ما لا يُعطي على العمل**»[٥].

أو بعبارة أخرى: إنّ نيّة المؤمن خيرٌ من عمله، لأنّ النيّه إنّما تُمثّل المحتوى الداخلي للفرد، وهذا المحتوى أهمّ من العمل بطبيعة الحال[٦].

وبعبارة ثالثة: إنّ لكلّ عمل صورة ظاهرية وأخرى باطنية، والأولى بشكل وإطار لا يمثّل حقيقة العمل، بخلاف الأخرى التي تمثّل حقيقة العمل. فالنيّة هي حقيقة العمل وصورته الكامنة في سرّ الفاعل، بخلاف العمل الخارجي المرئي للعيان. ومن هنا يمكن القول: إنّ ظاهر صلاة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وظاهر صلاة المرائي والمنافق متضاهيان في الأجزاء والشرائط والشكل والهيئة ولكنّهما مختلفان من الناحية الباطنية ـ النيّة ـ فإنّنا نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يعرج بعمله إلى الله تعالى وأنّ لصلاته صورة

(١) تهذيب الأحكام مصدر سابق: ج٤ ص١٨٦ ح٢، باب نيّة الصيام.
(٢) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: رقم ١٠٤٠.
(٣) المصدر السابق: ٢٩٢.
(٤) كنز العمّال في سُنن الأقوال لعلاء الدِّين المتّقي الهندي، تصحيح صفوة السقا، نشر مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، بيروت: تحت رقم ٧٢٧٢.
(٥) علل الشرائع للشيخ أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه الملقّب بالصدوق، نشر دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، بيروت: ص١٢٤ ح١.
(٦) انظر: فقه الأخلاق، مصدر سابق: ص٢٢.

ملكوتية أعلى، وأمّا المرائي أو المنافق فإنّه يغور في أعماق جهنّم ولصلاته الباطنية صورة ملكوتية سُفلى.[١]

من هنا سوف تتّضح لنا عدّة نكات قرآنية تتعلّق بحقيقة النيّة التي يكون عليها العبد، من قبيل قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَـهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[٢]. فلو أنفق أحدنا أموالاً ضخمة دون أن يقصد فيها وجه الله تعالى وسبيله فهل سيُضاعف له الأجر أو العمل سبعمئة مرّة ـ بل يُضاعَف له بما شاء الله تعالى ـ كما هو صريح الآية؟ الواقع: إنّ الآية الكريمة تجعل ملاك المضاعفة ـ المحدّدة والمطلقة ـ قصد سبيل الله تعالى ووجهه. وهذا هو معنى كون النيّة هي أساس العمل، وأنّ الأعمال ثمارها.

وهكذا الحال في آيات أخرى تُعبِّر عن قصد السبيل والوجه الكريم بالقرض الحسن لله تعالى، من قبيل: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً**﴾[٣]، أي يُنفق في سبيل الله وطاعته. والتعبير بكون الأضعاف كثيرة هو كناية عن عدم إمكان إحصائها[٤]، وهكذا الحال في آيات أخرى.

وعليه فلو كان المدار هو العمل بنفسه للزم حصول ذلك الأثر لكلّ

---

(١) انظر: الأربعون، للإمام الخميني: مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، قم: ص٣٠٨.

(٢) البقرة: ٢٦١.

(٣) البقرة: ٢٤٥.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت: ج٢ ص١٣٦ـ ١٣٧.

عمل حتّى ممّن لم يقصد وجهه تعالى، ولكنّ الآيات صريحة بتحديد ملاك ترتّب الأجر والمضاعفة وهو قصد سبيل الله تعالى ووجهه الكريم في الإنفاق والإقراض، ولابدّ أن يكون الإقراض حسناً، أي: حلالاً، ولا يُفسده بمنٍّ ولا أذى[١].

وبذلك تتجلّى لنا قيمة العمل الذي قام به أمير المؤمنين عليّ وأسرته عليهم السلام عند إطعامهم تلك الأقراص الثلاثة من الخبز لمسكين ويتيم وأسير ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً**﴾[٢] حبّاً بالله وحدهُ دون أن ينتظروا جزاءً ولا شكوراً ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُوراً**﴾[٣].

ولعلّ هذا العمل بصورته الخارجية كان ممكناً جدّاً لكثير من الناس آنذاك وربّما هو واقع منهم، ولكنّ ذلك القصد الخالص والنيّة الصادقة هي التي أعطت ذلك العمل تلك الأهمّية والسموّ والرفعة، ولا شكّ أنّ هذه النيّة الخالصة لم تتحقّق لكلّ أحد إلاّ من تلك الثلّة الطاهرة عليهم السلام، والتاريخ يطالعنا بنماذج عديدة قد دفعت نصف أموالها وأحياناً جميع ما تملك، ولعلّهم كانوا يقصدون وجه الله تعالى بحسب ظاهرهم ولكنّهم لم يُخلّدوا ويُذكروا قرآنياً كنموذج يُحتذى به، وما ذلك إلاّ لعدم حيازتهم تلك الصورة الملكوتية العليا والنيّة الخالصة من جميع الأغيار.

لذا فالمسألة ليست بم تصدّقتَ وماذا قدّمتَ، وإنّما كيف تصدّقتَ، ولمن توجّهتَ ولأيّ قدّمت؟ فلا جدوى بالتصدّق ولو بجبل من ذهب

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢ ص١٣٧.

(٢) الإنسان: ٨.

(٣) الإنسان: ٩.

مادام المقصود مشوباً، وكلّ الجدوى بالتصدّق ولو برغيف خبز ما دام المقصود هو الله تعالى وحده؛ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أخلص قلبك يكفِك القليل من العمل**»[1].

فخلاصة النكتة تكمن فيمن تُؤثره على الآخر. فشتّان بين مَن آثر ربّه على مَن سواه وبين مَن آثر الأغيار على ربّه أو خلطهم به. ولأجل هذا الفرق الأساسي والجوهري بين القصدين سجّل الله تبارك وتعالى لتلك الثُلّة الطاهرة عليهم السلام ذلك العمل الربّاني الطاهر وخلّده في القرآن ليُتلى على أسماع الثقلين إلى أبد الدهر. ولا حاجة للوقوف على جزاء ذلك العمل بعد أن تكفّلت سورة الإنسان ببيانه في اثنتي عشرة آية[2] تختمها بشكر سعيهم بعد أن سقاهم ربّهم شراباً طهوراً.

فخلص لدينا أنّ خلاصة كلّ عمل وذروته وثمرته تكمن في إخلاص النيّة لله تعالى، بل في إخلاص النيّة تكمن قيمة الإنسان وحقيقته، ودون ذلك الإخلاص وذلك القصد سيجد الإنسان عمله هباءً منثوراً. فكلّ عمل فيه شركة فهو لذلك الشريك الضعيف[3] ﴿**وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً**﴾[4]، ذلك العمل الأجوف تماماً الخالي من قيمته الفعلية، قد أحيل إلى هباء منثور لأنّه في حقيقته مجرّد قشور فارغة،

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٧٠ ص١٧٥.

(٢) من قوله تعالى: ﴿فَوَقَاهُمُ اللهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً﴾. الآيات: ١١ – ٢٢.

(٣) إشارة إلى الحديث القدسيّ المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «**قال الله عزّ وجلّ أنا خيرُ شريك، مَن أشرك معي غيري في عمل عمله لم أقبله إلاّ ما كان لي خالصاً**». انظر: أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩٥ ح٩.

(٤) الفرقان: ٢٣.

فلم يكن شيئاً يُذكر سوى عند صاحبه الظامئ له والساعي خلفه يحسبه ماءً وهو ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾(١)، وأصحابه وُصفوا بقوله تعالى: ﴿**وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ**﴾(٢).

من هنا سوف يتّضح لنا الوجه الناصع لقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾(٣) حيث يكشف اللثام عن النوايا ويُبان كلّ إنسان على حقيقته، فلم تُعبِّر الآية الكريمة بالأعمال وإنّما عبّرت بالسرائر التي هي الداعي الحقيقيّ الكامن وراء الأعمال وما انطوت عليه الضمائر؛ فـ «**من حسُنت نيّته كثُرت مثوبته**»(٤)، وعندئذ تتمايز السرائر بحسن النوايا وقُبحها. يُروى عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «**حُسن النيّة جمال السرائر**»(٥). وهذا الجمال والحُسن كفيلان بحفظ العمل ومضاعفة الأجر عليه: ﴿**إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً**﴾(٦). و﴿**إِنَّ اللهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾(٧).

بناءً على ما تقدّم من كون الحبّ مورثاً للإخلاص وأنّ الإخلاص موضوعه ومتعلّقه هو النيّة، يتّضح لنا أنّ الحبّ الإلهي يدفع بصاحبه نحو النيّة الخالصة وخلوص النيّة. فالإخلاص في أحد وجوهه يعني دفع الأغيار عمّن تُحبّ وتقصد لأنّ الإخلاص يعني الطرد التامّ للشوب الذي

(١) النور: ٣٩.
(٢) المجادلة: ١٩.
(٣) الطارق: ٩.
(٤) غرر الحكم، مصدر سابق: ٩٠٩٤.
(٥) المصدر السابق: ٤٨٠٦.
(٦) الكهف: ٣٠.
(٧) التوبة: ١٢٠.

هو مقابل له، كما جاء ذلك في كتب اللغة[١]، وهو المرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حيث يقول في حديث طويل يُبيّن فيه جنود العقل والجهل: «**والإخلاص وضدّه الشوب**»[٢]؛ ما يعني أنّ هنالك منظومة معنوية هي أدقّ نظماً وترتيباً وضبطاً من المنظومات الحسّية والفكرية أيضاً. فمعنى الموروثية ـ سواء كانت موروثية المعرفة للحبّ أو موروثية الحبّ للإخلاص ـ هو التولّد الذاتي والحتمي الذي لا يقبل التخلّف أو الانفكاك بأيّ حال من الأحوال.

من هنا نفهم بعمق الكلمة الخالدة للإمام الحسن المجتبى حيث يقول: «**من عرف ربّه أحبّه**»[٣].

ولعلّ البعض يفهم من حديث المجتبى عليه السلام أنّ الإنسان إذا عرف ربّه سوف يكون محبّاً لربّه، وهذا معقول ومقبول أيضاً ولكنّنا لا نرى زيادة معنىً فيه، فإنّ حبّه لربّه بعد معرفته حاصل بالضرورة وفق وطبق موروثية المعرفة للحبّ، فتكون الإشارة إلى ذلك تحصيلاً للحاصل أو توكيداً لما هو حاصل، ومن ثمّ نحن نفهم معنىً آخر زائداً على ما تقدّم ونحسبه هو المقصود في كلمة الإمام عليه السلام. وهو أنّ فاعل «أحبّ» هو الله تعالى، وأنّ ضمير النصب عائد إلى من حصلت له المعرفة، فمن عرف ربَّه أحبّه ربُّه، لأنّ الله تعالى يُحبّ مَنْ أحبّه: «**يا داود! أبلغ أهل أرضي أنّي حبيب من**

(١) انظر: لسان العرب: ج٧ ص٢٦؛ مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة: ص٢٩٢.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٣ ص١٦٩.

(٣) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر «مجموعة ورّام» للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه: ج١ ص٥٢.

أحبّني»[١].

فإنّ «العبد المخلص لله بالحبّ لا بُغية له إلاّ أنّ يحبّه الله سبحانه كما أنّه يحبُّ الله، ويكون الله له كما هو لله عزّ اسمه، فهذا هو حقيقة الأمر»[٢]، وهذه غاية المطلوب وعزّ المنتهى عندما يكون العبد محبوباً لله تعالى، وهذا هو جزاء العمل الفعلي الذي يصير إليه العبد. فحبّ العبد لربّه ليس جزاءً لمعرفته بربّه؛ لأنّ هذا الحبّ هو الوليد الحتميّ لمعرفته بربّه، ولذا فالجزاء الفعليّ والمبتغى الحقيقيّ هو محبّة الله تعالى له لا محبّته لله تعالى فحسب.

وقبل العود إلى صلب موضوعنا ـ حقيقة الإخلاص ـ ندعو أنفسنا للتأمّل فيما سيترتّب على محبوبية الله تعالى لنا، وكيف يصحّ منّا التأمّل وغير المتناهي صار جليساً لنا؟! فلا غروَ أنّ كلّ ما ستُبحر فيه سوف يكون كاشفاً عن قصورك، ولا حاجة بعدئذ لإطفاء سراج ليلك فقد أطفأه الصبح بنفسه[٣].

والآن ينبغي العود قبل أن ينفد مداد القلم لنقف مجدّداً على ما يمكن الوقوف عليه من حقيقة الإخلاص.

---

(١) مسكّن الفؤاد للشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، قم: ص٢٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٣ ص١٦٩.

(٣) إشارة إلى قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في حديث له جليل القدر عالي المضامين مع كميل بن زياد رحمه الله كان ختامه: «**اطف السراج فقد طلع الصبح** ». انظر: **شرح الأسماء الحسنى** للملاّ هادي السبزواري، نشر مكتبة بصيرتي: ج١ ص١٣٣. وفي لفظ السراج إشارة منه إلى العقل والفكر والسؤال، وفي لفظ الصبح إشارة إلى الحقيقة، فيكون مفاد قوله عليه السلام: كفى سؤالاً وتفكّراً، فقد تجلّت الحقيقة وبان المقصد والمطلوب.

الإخلاص لغةً ـ كما عرفت ـ يقابل الشوب؛ فهو الخلوص من كلّ شوب، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: إخلاص العوامّ، وهو ما يوافق المعنى اللغوي، حيث يُراد به تصفية كلّ عمل قلبيّ من كلّ شوب، بحيث يكون لله وحده، أو هو تصفية الأعمال عمّا يشوبها من الحظوظ المتعلّقة بأعراض الدُّنيا(١).

الثاني: إخلاص الخواصّ، وهو إخراج رؤية العمل من العمل بحيث لا تفتخر في نفسك بالعمل ولا تعتقد أنّك تستحقّ عليه ثواباً، وبهذا الإخلاص يحصل الخلاص من طلب الأعواض، فإنّ العبد وما يملك لسيّده.

الثالث: إخلاص خاصّة الخاصّة، وهو الخلاص من رؤية الإخلاص فإنّ الإخلاص علّة تحتاج إلى الخلاص منها، وذلك بأن ترى أنّ الله تعالى هو الذي استخلصك، فجعلك مُخلَصاً(٢).

ولا ريب أنّ الثاني مستبطن للأوّل لأنّه الأوّل وزيادة، كما أنّ الثالث مستبطن لهما لأنّه هما وزيادة. فالأوّل مطلوب من عامّة الناس وهو الذي يقع في قباله الرياء. فالإخلاص هنا هو مصانعة الوجه الواحد وهو الله تعالى، والرياء هو مصانعة الوجوه وهي الأغيار(٣).

---

(١) لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني، صحّحه مجيد هادي زاده، نشر مؤسّسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، إيران: ص٧٩ـ ٨٠.

(٢) المصدر السابق: ص٨٠.

(٣) الذين على فرض إرضائهم جميعاً ـ وهو محال عادةً ـ فإنّهم لا يغنون مُصانِعهم عن ربّ العالمين، بخلاف رضا الله تعالى. روي عن أُويس القرني رحمه الله أنّه قال: =

وهذه المرتبة من الإخلاص مهمّة جدّاً رغم أنّها تُمثّل الحدّ الأدنى من الإخلاص في نظر أهل الذوق والتحقيق[1]، وذلك لأنّها تمثّل مرحلة أولى في السلّم التكاملي في دائرة الإخلاص، ثمّ تأتي مرحلة أخرى أكثر دقّة وعمقاً حيث يُراد من الفاعل للعمل سلب فاعليّته فلا ينتظر مقابلاً أو عطاءً أو أجراً على ما أتى لأنّه في واقع الحال لم يأتِ بشيء وإنّما وُفّق لشيء هو كمال بحدّ ذاته، ولازمه الشكر لا انتظار العطاء والأجر، وهذه مرتبة يعرفها ويعيشها أهل الذوق والتحقيق.

فالأوّل هو تصفية الفعل من ملاحظة المخلوقين، والثاني هو تصفية النفس من طلب أو انتظار الأجر والثواب، وكيف للعبد وهو مُقرّ بعبوديّته أن ينتظر عوضاً وهو وما يملك ـ إن صحَّ الملك منه ـ لمولاه.

بعبارة أخرى أكثر دقّةً وعمقاً: إنّ المرتبة الأولى من الإخلاص هي

= ما سمعت كلمة كانت للحكماء أرفع من قولهم «صانع وجهاً واحداً يكفك الوجوه كلّها». انظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورّام)، مصدر سابق: ج٢ ص١١٣.

(١) أي العرفاء خاصّة، وليس المراد بالذوق هنا ما هو منسوب إلى الذائقة الحسّية التي نُميّز بها نوع المأكل والمشرب، كما أنّه لا يُراد به مجموع الاستحسانات العرفية التي تتحكّم بها الثقافات والأعراف والتقاليد والظروف المحيطة بها، وأيضاً لا يُراد به الذوق الأدبي، وإنّما المراد به الشهود والحضور والمكاشفة، فأهل الذوق هم أهل الشهود والمكاشفات وهم العرفاء خاصّة لا غير، والذوق كما يرى مُنظّر هذا الفنّ في رسائله هو «أوّل مبادئ التجلّيات الإلهية». انظر: رسائل ابن عربي للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، نشر دار الكتب العلميّة، الطبعة، ١٤٢١هـ، بيروت: ص٤١٠.
وأمّا التحقيق فإنّها تُطلق ـ في هذا الفنّ ـ ويُراد بها التحقّق بالشيء المقصود، وليس التحقّق من الشيء المقصود، وشتّان بين الأمرين، بعبارة أخرى: إنّه يمثّل مرتبة وجودية يصل إليها العارف وليس هو مجرّد مرتبة علمية ظاهرية.

الإخلاص في نفس العمل، بتطهيره من كلّ شوب. وأمّا المرتبة الثانية فهي ـ فضلاً عن الإخلاص في العمل ـ مرتبة الإخلاص من العمل، فلا يريد الفاعل عنه عوضاً من الدارين ولا حظّاً من الملكين(١).

ولا شكّ أنّ هذه المرتبة الثانية شديدة على النفس وصعبة المنال. يُروى أنّه قيل لسهل بن عبد الله التستري(٢): أيّ شيء أشدّ على النفس؟ فقال: الإخلاص، لأنّه ليس لها ـ أي للنفس ـ فيه نصيب(٣).

لكنّ صاحب هذه المرتبة على رفعتها ـ حيث يجرّد الفاعل فعله عن فاعليّته إيّاه ـ يرى إخلاصه في عمله. فما قدّمه من عمل، قد طرد الشوب والأغيار عنه ولم يترقّب منه جزاءً ولا شكوراً، ولكنّ هذا الطرد وعدم الترقّب ـ وهو إخلاصه في عمله ـ منظور إليه، فلابدّ من الارتقاء إلى مرتبة أسمى ـ وهي الثالثة ـ فيُخلّص نفسه من رؤيته لإخلاصه، فيكون عمله خالياً من الشوب والنظر إلى الأغيار ـ وهو ملاك الأولى ـ ولا ينتظر من عمله عوضاً ولا أجراً ـ وهو ملاك الثانية ـ ولا يرى ذلك الخلوّ وعدم الانتظار، أي لا يرى ذات الإخلاص ـ وهذا تمام الثالثة ـ وبذلك يكون من

---

(١) انظر: الرسالة القُشيرية لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيسابوري، تحقيق د. عبد الحليم محمود، و د. محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى: ص٣١٦.

(٢) أبو محمّد سهل بن عبد الله التستري (ت٢٨٣هـ) من أهل الذوق والتحقيق، كان يُسأل عن دقائق الزهد والورع وفقه العبادة وهو ابن عشر فيُحسن الإجابة، من أشهر أقواله «ما أعطي أحدٌ شيئاً أفضل من علم يستزيد به افتقاراً إلى الله» وقوله: «حياة القلب الذي يموت، بذكر الحيّ الذي لا يموت». انظر: الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص٥٧.

(٣) المصدر السابق: ٣١٦.

المُخلَصين[١].

يقول أحد المحقّقين: «نقصان كلّ مُخلِص في إخلاصه: رؤية إخلاصه. فإذا أراد الله تعالى أن يخلّص إخلاصه أسقط عن إخلاصه رؤيته لإخلاصه، فيكون مُخلَصاً لا مُخلِصاً»[٢]، وفي ذلك يقول صاحب الفتوحات[٣]:

من أخلص الدينَ فذاك الذي لنفسه الرحمن يستخلصه
فكلّ نقصان إذا لم يكن في كونه فإنّه ينقُصُه

بعبارة موجزة: إنّ عبادة أرباب الإخلاص هي رسم تجلّيات المحبوب، ولا يوجد في قلوبهم سوى الحقّ المتعالي الواحد، ولا تكون عبادتهم بالرويّة والتفكّر بل تكون بالتحقّق والتجلّي[٤].

قد يُقال: كيف لا تكون العبادة بالرويّة والتفكّر مع أنّ الرويّة والتفكّر ممّا حثَّ عليهما الشارع المقدّس، حتّى أنّه ورد أنّ «**تفكّر ساعة خيرٌ من عبادة سبعين سنة**»[٥]، وأنّ «**التفكّر في ملكوت السماوات والأرض عبادة المخلصين**»[٦] وغير ذلك من النصوص الواردة في المقام؟

فالجواب: إنّ العبادة التي روحها الرويّة والتفكّر مطلوبة شرعاً وتُعدّ

---

(١) سوف يأتي بيان هذا المعنى في بحث «حقيقة الاستخلاص» من هذا الفصل.
(٢) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص٣١٥.
(٣) الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين بن عربي، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت: ج٣ ص٣٣٢، باب ١٣٤.
(٤) الأربعون للسيّد الإمام الخميني، مصدر سابق: ص٣٠٦.
(٥) نور البراهين للسيّد نعمة الله الجزائري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ، قم: ج١ ص٧٩.
(٦) غرر الحكم، مصدر سابق: تحت رقم (١٧٩٢).

مرتبة سلوكية عالية، إلاّ أنّ الرويّة والتفكّر على علوّ شأنهما لا يخرجان عن دائرة عالم الملك، أي ما دام العبد متفكّراً متأمّلاً فهو واقع في حيّز ملكيّ لا ملكوتيّ، بخلاف العبادة التي تكون بالتحقّق والتجلّي فإنّها انعتاق تامّ من عالم الملك وهجرة تامّة إلى غير المتناهي، وحضور دائم بين يديه. ولاشكّ أنّ هنالك فرقاً عظيماً بين التفكّر والتأمّل بغير المتناهي، وبين الحضور بين يديه. فالأولى عبادة المُستبصرين المحقّقين، والثانية عبادة المُبصرين المتحقّقين.

فخلص ممّا تقدّم أنّ الإخلاص هو دفع الأغيار بجميع مراتبها عامّها وخاصّها عن مخالطة العمل، سواء ما كان منها أجنبيّاً كالنظر إلى الخلائق أو جنبياً[1] كالنظر إلى النفس الفاعلة، أو أخصّ من ذلك، فلا يبقى في المنزل أحد غير صاحب الدار جلّ وعلا، فهو البارئ والفاعل والناظر، ولا يمكن لأحد أن يبلغ حقيقة الإخلاص حتّى تكون جميع أعماله لله تعالى وأن لا يأمل عوضاً عنها ولا يُحبّ أن يُحمد على شيء منها البتّة، كما جاء ذلك في حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حيث يقول: «**إنّ لكلّ حقٍّ حقيقة، وما بلغ عبدٌ حقيقة الإخلاص حتّى لا يُحبّ أن يُحمد على شيء من عمل لله**»[2]، ودون ذلك لا يخرج عن كونه ضرباً من ضُروب الشرك في العبادة

(١) الأجنبية والجنبية أمران مختلفان، الأول يلاحظ فيه ما هو خارج عن دائرة النفس، والثاني يلاحظ فيه ما هو داخل في دائرة النفس، وقد ورد التعبير بالجنبية في حديث للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله حيث يصف فاطمة الزهراء عليها السلام بقوله: «**إنّ فاطمة بضعة منّي، وهي روحي التي بين جنبيّ**»، انظر: **الاعتقادات** للشيخ المفيد محمد بن النعمان العكبري البغدادي، نشر دار المفيد، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ، ص ١٠٥.

(٢) **مستدرك الوسائل**، للمحدّث الميرزا حسين النوري، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ: ج١ ص١٠٠.

أو العمل، وقد ورد في الحديث القدسي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**يقول الله سبحانه: أنا خير شريك، ومن أشرك معي شريكاً في عمله فهو لشريكي دوني لأنّي لا أقبل إلاّ ما خلُص لي**»[(١)].

الإخلاص والتوسّل بالأسباب الطبيعية

لاشكّ أنّ دفع الأغيار بجميع مراتبها عامّها وخاصّها عن مخالطة العمل وإن كان يُبلور لنا حقيقة الإخلاص إلاّ أنّه يثير إشكالية في غاية الأهمّية تتعلّق بما نحن عليه ـ أعني بني الإنسان ـ من الابتلاء المحض باتّخاذ الأسباب الطبيعية وسائل موصلة لنا إلى جملة من الأغراض الدنيوية والأخروية التي تتقوّم بها حياة الفرد الطبيعية الملكية والغيبية الملكوتية، من قبيل استخدامها الآني والتفصيلي في معظم مفردات حياتنا للأغيار في أدائها تحقيقها، وطلبنا من الآخرين ـ الأغيار ـ الدُّعاء لنا، هذا فضلاً عن التوسّل بالصالحين عموماً لتقريب المنافع ودفع الأضرار.

وعليه فكيف يمكن التوفيق بين بلوغ مرتبة الإخلاص ـ وهو كمال مطلوب بالفطرة وقد دعا إليه الشرع والعقل ـ وبين ما نحن عليه من الاستعانة بالأغيار في أمورنا الدنيوية والأخروية؟

إنّها إشكالية تستحقّ منّا التوقّف عندها والتأمّل والنظر، فالإنسان مدنيّ بالطبع، بل لا يمكنه العيش وحده نظراً لافتقاره في بقائه إلى مأكل ومشرب ومسكن يتوقّى فيه الحرّ والبرد، ولا يمكن استقلال الإنسان بهذه

---

(١) عدّة الداعي ونجاح الساعي للعلاّمة أحمد بن فهد الحلّي، تحقيق أحمد الموحدي القمّي، نشر مكتبة الوجداني، قم: ص٢٠٣.

الأمور، فافتقر إلى الاجتماع[١].

فالإنسان يحتاج في إدارة شؤون معاشه وسائر حاجاته إلى بني نوعه ليتعاون الكلّ ويكفل بعضهم بعضاً بغية الوصول إلى الأهداف الاجتماعية المشتركة[٢]، وقد رُوي أنّ رجلاً جاء إلى الإمام الصادق عليه السلام فقال له: جُعلت فداك! ادعُ الله أن يُغنيني عن خلقه. فقال عليه السلام: «**إنّ الله قسّم رزق من يشاء على يدي من يشاء، ولكن سل الله أن يُغنيك عن الحاجة التي تضطرّك إلى لئام خلقه**»[٣].

فالعزلة والانفراد والاعتماد على الذات في جميع الأمور هو خلاف طبيعة الإنسان وفطرته وخلقته، فهو «لا يستغني عن الاجتماع والتعاون وقتاً من الأوقات؛ يدلّ عليه ما وصل إلينا من تاريخ هذا النوع الاجتماعي المدني، وكونه اجتماعيّاً مدنياً لم يزل على ذلك فهو مقتضى فطرته وخلقته»[٤]. وغير خفيّ دعوة القرآن إلى التعارف[٥] والتعاون على البرّ والتقوى[٦]، فكيف يتسنّى لنا دفع الأغيار وهم طرف فاعل في أقوالنا وأفعالنا بما هو أوضح من ظهور الشمس في رائعة النهار؟

---

(١) المهذّب البارع للشيخ ابن فهد الحلّي، تحقيق الشيخ مجتبى العراقي، نشر جامعة المدرّسين، ١٤٧٠هـ، قم: ج١ ص٤٠١.

(٢) كتاب الزكاة للسيّد أبي القاسم الخوئي، نشر العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، قم: ج١، ص٢٧١.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٢٦٦ ح١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٦.

(٥) قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...**﴾ الحجرات: ١٣.

(٦) قال تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى**﴾ المائدة: ٢.

بعبارة أخرى تُوجز لنا جميع ما تقدّم: هل من الإخلاص لله تعالى والتوكّل عليه ترك التوسّل بالأسباب الطبيعية دفعاً للأغيار، فيأخذ كلّ ما يحتاجه من الله تعالى مباشرةً وبلا واسطة، أم لا منافاة في ذلك؟

هل إذا مرض الإنسان المُخلص، يجلس في بيته ويقول: ﴿**وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ**﴾[1]، وإذا جاع أو ظمئ يقول: ﴿**هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ**﴾[2]، أم يبحث له عن طبيب ودواء وعن طعام وشراب؟ وعلى الثاني كيف ينسجم ذلك مع الإخلاص لله تعالى الذي مفاده طرد الأغيار؟

للإجابة عن ذلك ينبغي التمييز أوّلاً بين نوعين من التوسّل والاستعانة بالأسباب الطبيعية، هما:

النوع الأوّل: التوسّل والاستعانة بالأسباب الطبيعية بمعزل تامّ عن الله تعالى، فتكون الأسباب هي الضارّة وهي النافعة على نحو الاستقلال.

النوع الثاني: التوسّل والاستعانة بالأسباب الطبيعية بلحاظ عدم استقلالها في النفع والضرر، وأنّ المسبّب في تأثيرها هو الله وحده، كما هو الحال في ضوء المصباح الكهربائي، فإنّا نستفيد من المصباح نفسه الضوء والإنارة ولكن الفاعل الحقيقي في الضوء والإنارة هو وجود التيّار الكهربائي.

أمّا النوع الأوّل من التوسّل فلا يوسم بمنافاة الإخلاص فحسب، بل هو ضربٌ من ضروب الشرك المحرّم والمنهيّ عنه.

وأمّا النوع الثاني فهو ما جرت عليه السنن العقلائية والشرعية، ولا يتنافى البتّة مع الإخلاص لله تعالى، لأنّ الإخلاص هو أن لا تعتقد أنّ

---

(١) الشعراء: ٨٠.

(٢) الشعراء: ٧٩.

هنالك مؤثّراً في الوجود على نحو الاستقلال غير الله تعالى.

إنّ الله سبحانه وتعالى يريد منّا أن نتزوّج ليُحفظ النسل والنوع، والزواج هو توسّل بالأسباب الطبيعية، وكذلك يُريد منّا أن نحرث ونزرع ونسقي ونحصد ونبيع ونشتري، وغير ذلك من تفاصيل الحياة ومفرداتها، فهذا بحدّ ذاته ممدوح مندوب إليه شرعاً وعقلاً وعقلائيّاً حتّى أنّه يصل في بعض موارده إلى الوجوب العيني.

نعم، لابدّ أن يرافق ذلك اعتقاد راسخ بأنّ المُعطي للذرّية والمحافظ على النوع هو الله تعالى، وأنّ الزواج هو وسيلة تحقيق ما يريده الله تعالى، وإلاّ فإنّ هنالك حالات كثيرة من الزواج قد دامت سنوات طوالاً وهي خلو من الأولاد مع عدم وجود أيّة موانع طبيعية بايولوجية ـ عضوية ـ وما ذلك إلاّ لارتباط الأصل بالفاعل الحقيقي والمريد الفعلي وهو الله تعالى.

وهكذا الحال في الزراعة والصناعة والتجارة وما شابهها. فالفلاّح من شأنه الحرث والشتل والسقي، ولكنّ تحوّل البذرة إلى شجرة، والنواة إلى نخلة هو من شأن الله تعالى ﴿**أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ**﴾[١]، وبذلك يستقيم المعنى المتقدّم في كون الشافي والمطعم والساقي هو الله تعالى، لأنّ الطبيب والدواء ونحوهما مجرّد وسائط ومعدّات في طريق الوصول إلى الشفاء الذي يمنحه الله تعالى لتوافر تلك المقدّمات.

وهكذا في الطعام كما تقدّم، وفي الشراب ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ**﴾[٢]، وهكذا في سائر الأعمال

---

(١) الواقعة: ٦٣ـ ٦٥.

(٢) الواقعة: ٦٨ـ ٦٩.

والخصوصيات الأخرى ومنها الموت، فإنّ المتوفّي الأنفس حقيقةً هو الله تعالى ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**﴾[١]، ولكن هذا لا يمنع من جعل الوسائط في توفّي الأنفس؛ ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ**﴾[٢]. وبذلك يتّضح لنا أنّ التوسّل بالأسباب الطبيعية لتحقيق مقاصد الدُّنيا والآخرة صحيح ولا إشكال فيه شريطة عدم أخذها كمؤثّر على نحو الاستقلال، وإلاّ فهو شركٌ ظاهر، فضلاً عن خُلوّه من الإخلاص.

ولعلّ من الشواهد الواضحة في الاستعانة بالأسباب الطبيعية دون أن يقدح ذلك بالإخلاص ما جاء في قصّة الصدِّيق يوسف عليه السلام حيث كان قد طلب من السجين الذي أُطلق سراحه أن يذكره عند الملك ﴿**وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ...**﴾[٣]. ومن الواضح أنّ يوسف عليه السلام هو من المُخلَصين ـ بفتح اللام ـ فضلاً عن كونه من المُخلِصين ـ بكسر اللام[٤] ـ فهو راسخ الاعتقاد في كون الفاعل المؤثّر في وجوده وبقائه، فضلاً عن إخراجه من السجن أو إبقائه، هو الله تعالى لا غير، ولكنّ هذا المعنى لا يتقاطع البتة مع الاستفادة من الأسباب الطبيعية المأذون بها ما دام الإخلاص محفوظاً، وهذا ما فعله يوسف الصدّيق عليه السلام.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «والإخلاص لله لا يستوجب ترك التوسّل بالأسباب، فإنّ ذلك من أعظم الجهل لكونه طمعاً فيما لا مطمع فيه، بل إنّما

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) السجدة: ١١.

(٣) يوسف: ٤٢.

(٤) سوف يأتي الفرق بينهما في البحث اللاحق، فانتظر.

يوجب ترك الثقة بها والاعتماد عليها، وليس في قوله: ﴿**اذكُرْني عِنْدَ رَبِّكَ**﴾ ما يُشعر بذلك البتّة»[(١)].

فالمطلوب هو ترك الثقة بتلك الأسباب لا عدم الاستفادة منها والاستعانة بها مطلقاً، ولذا عبّر عن الاعتقاد بخلاف ذلك بأنّه أعظم الجهل، وفي قوله هذا إشارة إلى أنّ هذا الاعتقاد الخاطئ مخالف للقرآن والسنّة الشريفة القطعية، فضلاً عن منافاته للعقل والسيرة العقلائية القاضيين باعتماد الوسائل والوسائط المأذون بها وصولاً إلى الأهداف المشروعة.

قد لا يُوجد فرق كبير بين وسائطية الأعمال اليومية كالزراعة والصناعة والتجارة وسائر أعمال الكسب، وبين سائر العبادات كالصلاة والصوم مادامت نيّة القربة لله حاصلة وخالصة من الأغيار. ونعني بعدم الفرق الكبير الفرق من جهة الوسائطية في تحقيق الأهداف. فمن اعتقد أنّ صلاته بما هي هي نافعة له، فهذا شرك أيضاً ولا يفرق كثيراً عمّن اعتقد بأنّ الطبيب أو الدواء الكذائي شافٍ له.

وعليه فوسائلية العبادات يجب أن يكون مأخوذاً فيها عدم استقلاليّتها في التأثير وجلب المنافع والخير ودفع المضارّ والشرّ، كما هو الحال في وسائطية ووسائلية الأعمال الكسبية والحاجيات اليومية، بل إنّ جلب النفع ودفع الضرر بالعبادات ليس مطروحاً، وبه افترق العباد إلى شُعب ثلاث. فطالب النفع ـ في الدُّنيا والآخرة ـ تاجر، ودافع الضرر ـ في الدُّنيا والآخرة ـ عبدٌ، وأمّا القاصد في أولاه وأخراه وجه الله تعالى فهو حرٌّ، ومعنى الحرّية

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص١٩٩.

هنا هو تخلّصه من الأغيار كافّة.

عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام أنّه قال: «**إنّ قوماً عبدوا الله رغبةً**[١] **فتلك عبادة التجّار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبةً**[٢] **فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً**[٣] **فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة**»[٤].

نعم، بمجانبة وطرد الأغيار تكون عبادة الأحرار التي هي عبادة المقرّبين وأولياء ربّ العالمين.

روي عن نبيّ الله عيسى عليه السلام أنّه «مرّ بثلاثة نفر قد نحلت أبدانهم وتغيّرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم ما أرى؟ فقالوا: الخوف من النار، فقال: حقّ على الله أن يؤمن الخائف.

ثمّ جاوزهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشدّ نحولاً وتغيّراً، فقال: ما الذي بلغ بكم ما أرى؟ قالوا: الشوق إلى الجنّة. فقال: حقّ على الله أن يُعطيكم ما ترجون.

ثمّ جاوزهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشدّ نحولاً وتغيّراً كأنّ على وجوههم المرايا من النور، فقال: ما الذي بلغ بكم ما أرى؟ فقالوا: نحبّ الله عزّ وجلّ. فقال: أنتم المقرّبون، أنتم المقرّبون»[٥].

---

(١) رغبة، أي: طمعاً وطلباً للعوض.

(٢) رهبة، أي: خوفاً ودفعاً للضرر.

(٣) شكراً، أي: معرفةً وحبّاً منهم لله تعالى.

(٤) تحف العقول عن آل الرسول للشيخ أبي محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، قم: ص٢٤٦.

(٥) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣، ص٢٥٣٩، ح ١٦٦١٦.

وقد ورد هذا المعنى المرويّ عن السيّد المسيح عليه السلام في رواية أخرى أبلغ من =

فاللجوء إلى الوسائط والوسائل والأسباب الطبيعية أمرٌ لابدّ منه، ولا مهرب منه ولا يمكن التنصّل عنه، وأمّا بعض الأحاديث القدسية الواردة عن الرسول الأكرم في ذمّ الوسائطية، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «**أوحى الله ـ تعالى ـ إلى بعض أنبيائه في بعض وحيه: وعزّتي وجلالي لأقطعنّ أمل كلّ مُؤمِّل غيري بالإياس، ولأكسونّه ثوب المذلّة في الناس، ولأبعدنّه من فرَجي وفضلي. أيأمل عبدي في الشدائد غيري والشدائد بيدي، ويرجو سواي وأنا الغنيّ الجواد، بيدي مفاتيح الأبواب وهي مُغلّقة وبابي مفتوح لمن دعاني. ألم يعلم أنّه ما أوهنته نائبة لم يملك كشفها غيري، فما لي أراه بأمله مُعرضاً عنّي...** »[1]. وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «**قال الله تعالى: ما من مخلوق يعتصم بِمخلوق دوني إلاّ قطعت أسباب السماوات وأسباب الأرض من دونه، فإن سألني لم أعطه وإن دعاني لم أجبه**»[2]، وغير ذلك، فإنّها لا تتنافى مع ما تقدّم بيانه، بل في ضوء ما تقدّم سوف يتّضح لنا المعنى جليّاً من هذه الأحاديث القدسية وغيرها من الأحاديث الشريفة.

ولعلّ من جملة القرائن التي تؤكّد صحّة ما أثبتناه ما جاء في ذيل

= الأُولى مرويّة عنه عليه السلام حيث مرّ على طائفة من العباد قد نحلوا، فقال: ما أنحلكم؟ قالوا: نخاف النار ونرجو الجنّة، فقال عليه السلام لهم: مخلوقاً خفتم ومخلوقاً رجوتم. ومرّ بقوم آخرين كذلك، فقالوا: نعبده حبّاً له وتعظيماً لجلاله، فقال عليه السلام: أنتم أولياء الله عزّ وجلّ حقّاً، معكم أُمرت أن أُقيم.

انظر: المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، مصدر سابق: ج٨، ص ٢٥.

(١) الأمالي لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، قم، ١٤١٤هـ: ص٥٨٤، ح١٣.

(٢) عدّة الداعي، مصدر سابق: ص١٢٤.

الحديث الأوّل، حيث يقول: «**فما لي أراه بأمله معرضاً عنّي**...». وقد عرفت أنّ المتوسّل بالأسباب الطبيعية ليس مُعرضاً عنه، بل هو قاصد إيّاه أوّلاً وبالذات، فيشرب الدواء وهو معتقد أنّ الشافي له هو الله تعالى وحده، ويأكل الطعام وهو معتقد أنّه تعالى هو الطاعم، وهكذا...

فليس المراد من ذلك إبطال الأسباب الطبيعية؛ لذا يقول الطباطبائي: «وما اشتمل عليه الحديثان هو الإخلاص في الدعاء وليس إبطالاً لسببية الأسباب الوجودية التي جعلها الله تعالى وسائل متوسّطة بين الأشياء وبين حوائجها الوجودية لا عللاً فيّاضة مستقلّة دون الله سبحانه، وللإنسان شعور باطنيّ أنّ كلّ ما يتوجّه إليه من الأسباب الظاهرية يمكن أن يتخلّف عنه أثره فهو يشعر بأنّ المبدأ الذي يبتدئ عنه كلّ أمر، والركن الذي يعتمد عليه ويركن إليه كلّ حاجة في تحقّقها ووجودها غير هذه الأسباب»[1]، ولذا فالمطلوب منّا هو عدم الركون التامّ لتلك الأسباب إلى درجة تكون هي العلل الحقيقية والفيّاضة، لأنّها أسباب ظاهرية لا تملك من أمرها شيئاً، والأمر كلّه بيد الله تعالى. وأمّا الاستعانة بتلك الأسباب الطبيعية الوجودية الظاهرية بعنوان كونها كذلك وأنّ وراءها الفاعل الحقيقي والمؤثّر الأوّل وهو الله سبحانه وتعالى، فهذا أمرٌ جارٍ وفق الشرعة الإلهية والناموس الطبيعي الذي أسنّه الله تعالى وأمرنا باتّباعه، ولذلك عندما ألقى المسافرون الدلو في ذلك الجُبّ الذي ألقي فيه يُوسف، ووصل الدلو إلى يوسف عليه السلام تعلّق به لينجو من الموت، ولم يكن ذلك منافياً للإخلاص، فكان من المُخلِصين بل كان من المُخلَصين.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢ ص٣٤.

حقيقة الاستخلاص

مرّ علينا في المرتبة الثالثة من مراتب الإخلاص أنّ العبد يرى نفسه مُستخلَصاً من قبل الله تعالى، فيكون مُخلَصاً ـ بفتح اللام ـ بعد أن كان مُخلِصاً ـ بكسر اللام ـ وهنا ينبغي الوقوف قليلاً عند هذين المعنيين الدقيقين مُزوّدين ببيانات قرآنية تكفل لنا إيضاح المطلوب.

وقد ارتأينا الإيجاز ـ قدر الإمكان ـ والوقوف عند نُكات أخرى بعد أن بسطنا القول فيهما في بحث سابق لنا تناولنا فيه عصمة الأنبياء عليهم السلام[(١)].

إنّ الاختلاف بين صيغة اسم الفاعل وصيغة اسم المفعول[(٢)] قد ألقى بظلاله على معنى المفردتين رغم اشتراكهما التامّ بالمادّة، وبتبع ما يقتضيه اسم الفاعل يكون «المُخلِص» ـ بالكسر ـ هو الذات التي وقع منها الفعل، فالإخلاص نتاجها وأثرٌ لها، وبتبع ما يقتضيه اسم المفعول يكون «المُخلَص» ـ بالفتح ـ هو الذات التي وقع عليها الفعل. فالإخلاص ليس نتاجها وليس أثراً لها، وفرق كبير بين من وقع منه الفعل وبين من وقع عليه.

إنّ ما نُريد إثارته هنا هو أنّ «المُخلِص» ـ بالكسر ـ قد أخلص في فعله

(١) انظر: عصمة الأنبياء في القرآن، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، قم: ص٨٢.

(٢) اسم الفاعل هو الوصف الدالّ على الفاعل الجاري في هيئته على حركات وسكنات المضارع، كالكاتب والقارئ والقائم والجالس. فالكاتب هو الذات التي صدر منها فعل الكتابة أو اتّصفت بذلك، فاسم الفاعل يحكى الذات المُتلبّسة بفعل واقع منها، بخلاف اسم المفعول فإنّه يحكي ذاتاً متلبّسة بفعل واقع عليها لا منها، كالمكتوب والمقروء والمضروب، فالمضروب هو ذات تلبّست بفعل واقع عليها وهو الضرب.

فكان فعله مُخلَصاً من الشوب والأغيار. فالذي وقع عليه الاستخلاص هو نفس الفعل لا الفاعل. وأمّا «المُخلَص» ـ بالفتح ـ فهو أنّ ذات الفاعل قد وقع عليها الاستخلاص لا الفعل. هذا أوّلاً.

وأمّا ثانياً: فإنّ فاعل الاستخلاص في الحالة الأولى هو الإنسان، وأمّا فاعل الاستخلاص في الحالة الثانية فهو الله تعالى.

وبذلك نكون قد خلصنا إلى نتيجتين مهمّتين، هما:

الأولى: أنّ المستخلَص في القضية الأولى أفعال الإنسان بحركاتها وسكناتها، في حين إنّ المُستخلَص في القضية الثانية هو الإنسان نفسه، وشتّان بين الإنسان نفسه وبين حركاته وسكناته، وفي ذلك سرّ تكفي الإشارة إليه، وهو أنّ الله تعالى أوقع فعله على ذات ناطقة خالدة، أمّا الإنسان فقد أوقع فعله على أوصاف صامتة زائلة، ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾(١).

الثانية: أنّ المُستخلص في القضية الأولى لا يمنح الإنسان تاج العصمة المطلقة وعدم الوقوع في الأغيار والشوب في أفعال أخرى، أي لا يمنحه الحصانة وضمانة الخلاص الأبدي من الوقوع في دائرة الغيرية وبراثن الشوب، وذلك هو فعل الفقير، بخلاف المُستخلص في القضية الثانية فإنّه الإنسان نفسه، فيكون استخلاصه عصمة مطلقة له وحصانة وضمانة أبدية له من الوقوع في دائرة الغيرية والشوب، وذلك هو فعل الغنيّ، وبين الفقير والغنيّ بُعد المشرقين ودوام البينونة.

ولا ريب أنّ الذين أخلصهم الله تعالى لنفسه سوف يكونون خلواً من الشركة والأغيار، بينما الذين استخلصوا أفعالهم من الشركة لا ضمانة

(١) الإسراء: ٨٤.

عندهم في خُلوّ أنفسهم من الشركة والأغيار؛ يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ المُخلَصين هم الذين أخلصهم الله لنفسه بعد أن أخلصوا أنفسهم لله، فليس لغيره سبحانه فيهم شركة ولا في قلوبهم محلٌّ، فلا يشتغلون بغيره تعالى...»[١].

وتجدر الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم قد استعمل الهيئتين معاً، فتارةً يُعبّر بالفتح وأخرى بالكسر، سواء في صورة الإفراد أو الجمع: ﴿قُلِ اللهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي﴾[٢]، ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾[٣]، ﴿دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ﴾[٤]، ﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِيًّا﴾[٥]، ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾[٦].

وقد استعملها بالكسر وصفاً لهيئة الفعل في جميع مواردها الأحد عشر إلاّ مورداً واحداً ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ بخلاف استعمالها بالفتح فإنّها دائماً كانت وصفاً لذوات في جميع مواردها التسعة، ولعلّ هذا ممّا يؤكّد ما قدّمناه من أنّ متعلّق الاستخلاص الإلهي هو الإنسان، وأنّ متعلّق الاستخلاص الإنساني هو الفعل[٧].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٢ ص١٧٣.
(٢) الزمر: ١٤.
(٣) البقرة: ١٣٩.
(٤) يونس: ٢٢.
(٥) مريم: ٥١.
(٦) يوسف: ٢٤.
(٧) وهنالك نكتة أخرى لعلّها تنفع في المقام، وهي أنّ الإنسان المخاطب في الآيات التي جاءت بهيئة اسم الفاعل تجده إمّا مأموراً بالعبادة أو مأموراً بالدُّعاء إلاّ في مورد الاستثناء المذكور أعلاه، وهذا بخلاف ما عليه الحال في استعماله لهيئة اسم المفعول =

جدير بالذكر أنّ الشيطان قد أقرّ بعجزه عن استدراج وإغواء الطبقة المُخلَصة فقط دون سائر الطبقات لأنّ المُستخلِص لهم هو الله تعالى وقد استخلصهم لنفسه؛ فليس لأحد سلطان عليهم سواه تعالى، وقد صوّر لنا القرآن الكريم هذه اللوحة التجاذبية في قضية الإغواء والخارجين عن سطوة الإغواء، بقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[1].

وهنا الوعيد بالإغواء يعمّ دائرة البشر، ولكنّ الدائرة لا تكتمل، فيُعلن الشيطان عجزه الكامل ﴿**إلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصين**﴾[2]، فأولئك لم ينصرفوا عن السوء والفحشاء فحسب، بل صرف الله تعالى عنهم دائرة السوء والفحشاء. فدائرة الغواية تارةً يخرج الإنسان العابد عنها بعمله وصدقه، وتارةً لا يكون داخلاً فيها من الأساس، فهو غير مشمول بأصل الوعيد الشيطاني، والأوّل يُعبّر عنه في علم الأصول بأنّه خارج عن حكم العموم تخصيصاً، والثاني خارج تخصّصاً، والفرق بين التخصيص والتخصّص هو عين الفرق بين المُخلِص والمُخلَص، فالمُخلِص كان مشمولاً بالوعيد ابتداءً فاستخلص قلبه من الغواية وطهّر فعله وأنقذ نفسه، والمُخلَص لم يكن مشمولاً بالوعيد ابتداءً.

بعبارة أخرى منطقية: إنّ المخلِص فيه اقتضاء فعل المعصية والنظر إلى

= حيث تجد المُستَخلَصين دائماً موصوفين بالعبودية ـ ذلك المقام الرفيع الذي قدّمه الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله على الملك، فرضي أن يكون عبداً ولم يرض أن يكون ملكاً ـ إلاّ في مورد واحد حيث المُستَخلَص موصوفاً بالرسالة، وهذا يؤكّد لنا حقيقة وهي أنّ مقام المُخلِصية هو مقدّمة لمقام المُخلَصية المتقدِّم رتبةً ورفعة.

(١) الحجر: ٣٩.

(٢) الحجر: ٤٠.

الغيرية، وأمّا المُخلَص فلا يوجد فيه اقتضاء ذلك، فالأوّل إن لم يفعل السوء فذلك لملَكَة حصل عليها من خلال تزكية نفسه وتطهير قلبه، وأمّا الثاني فإنّه لا يفعل السوء لأنّه لا توجد في نفسه وقلبه الأرضية لفعله، والأرضية هنا هي المُقتضي، وعدمها عدمه[1]. فالمُخلِصية هي حصنٌ إنسانيّ يحصل عليه الإنسان بنفسه، والمُخلَصية هي حصنٌ إلهيّ يُجذب إليه بعض الناس من قِبل الله تعالى، فالأوّل من الإنسان والثاني منه تعالى.

يقول الطباطبائي: «وأمّا إخلاصه تعالى عبده له فهو ما يجده العبد في نفسه من الإخلاص له منسوباً إليه تعالى، فإنّ العبد لا يملك من نفسه شيئاً إلاّ بالله، والله سبحانه هو المالك لما ملّكه إيّاه. فإخلاصه دينه ـ وإن شئت فقل: إخلاصه نفسه ـ لله هو إخلاصه تعالى إيّاه لنفسه»[2].

وهنا سؤال يُطرح، وهو: أيّ فضل للمُخلَصين على المُخلِصين ليُقدّموا عليهم، مع أنّ المُخلِصين قد بذلوا مهجهم في سبيل إغلاق دائرة الشيطان وصدّه عنهم، فهم الفاعلون لذلك، بخلاف ما عليه الحال بالنسبة للمُخلَصين؟

والجواب: «أنّ الله سبحانه وتعالى خلق بعض عباده هؤلاء على استقامة الفطرة واعتدال الخلقة فنشؤوا من بادئ الأمر بأذهان وقّادة وإدراكات صحيحة ونفوس طاهرة وقلوب سليمة فنالوا بمجرّد صفاء الفطرة وسلامة النفس من نعمة الإخلاص ما ناله غيرهم بالاجتهاد والكسب، بل أعلى وأرقى؛ لطهارة داخلهم من التلوّث بألواث الموانع والمزاحمات...»[3]،

(١) كما هو الحال في الشجر والحجر من حيث الاحتراق أو النموّ، فالشجر فيه المقتضي للنموّ والاحتراق أيضاً بخلاف الحجر الذي يكون عادةً فاقداً لذلك الاقتضاء.

(٢و ٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص١٧٧.

أو أنّ المُخلَصين هم في الأصل يمثّلون درجة أو مرتبة أو طبقة من طبقات المُخلِصين وهي أعلى المراتب التي يمكن أن يصل إليها المُخلِص فيحصل له الاجتباء والانتخاب والاختيار والاستخلاص لهم، فهم قُطب الرحى في دائرة المُخلِصين.

وقد يقال أيضاً: كيف حصل لهم هذا الاجتباء والاستخلاص دون أن يمرّوا بمراتب ومراحل التزكية الموصلة إلى هذا المقام؟

والجواب: هو أنّ الله تعالى علم منهم أنّهم لا يُريدون إلاّ هذه المرتبة السامية، فاجتباهم واستخلصهم لنفسه، فصرف عنهم دائرة السوء والفحشاء والأغيار ومطلق الشوب، فصارت المُخلِصية التي أنالها الله تعالى لهم قبل أوان وصولهم إليها ـ لعلمه تعالى بهم ـ هي بمثابة العلّة الحقيقية التي دُفع بها عنهم السوء والفحشاء، وهذا الدفع بالمخلَصية لا يُغيّر في المخلَصين الطبيعة الإنسانية المترسّخة على أساس الإرادة والاختيار في أداء أفعالهم ومطلق تصرّفاتهم، فلا يكون الفعل منهم على نحو الإجبار.

فالمُخلَصية والاجتباء والعصمة تعزّز في الشخص قوّة الإرادة وتزيد فيه من درجة العلم فتبدو الأشياء أمامه على حقيقتها لا غُبرة عليها. فلا يكذب؛ لأنّ حقيقة الكذب قد تجلّت أمامه، ولا يأكل مال اليتيم؛ لأنّه عرف حقيقة الأكل هذه على نحو المعاينة والمشاهدة، لا على نحو التصوّر الذهني فحسب. فهو قادرٌ على اقتراف ذلك ولكنّ المُخلَصية والاجتباء والعصمة عزّزت فيه البصيرة ورفعت عنده درجة العلم ولم تسلبه الإرادة والاختيار.

ولذا فإنّ مثل هذه الطبقة وإن كانت لا تقترف صغائر الذنوب فضلاً عن كبائرها، نجدها تُهدَّد وتُتوعَّد بوعيد إلهيّ بإحباط أعمالها إن أشركت

ـ والعياذ بالله ـ وهذا هو الشرك بجميع مراتبه وصوره[1]. قال تعالى:

(١) بحسب مرتبتهم التي هم عليها؛ إذ لا يعقل في حقّهم صدور الشرك في الخالقية والربوبية بمعنى إقرارهم بوجود خالق وربّ شريك للباري عزّ وجلّ، فإنّ هذا غير ممكن في حقّهم بنكتة اجتبائهم، ومن الواضح أنّ الله تعالى لا يجتبي إليه إلاّ من علم منه عدم وقوع مطلق الذنب منه، فضلاً عن الشرك العظيم.
ولذا فالمقصود ـ والله العالم ـ هو صور الشرك التي يقع فيها الأعمّ الأغلب من الناس، من قبيل الشرك في الأعمال والعبادة على مستوى قصد الجزاء والجنّة ودفع أذى النار، فهذا نوع من الشرك أيضاً بحسب مراتبهم، فهم المقرّبون الذين تكون حسنات الأبرار بالنسبة إلى مقامهم سيّئات، فإنّه «كلّما دقّ المسلك ولطف المقام ظهرت هنالك خفايا من الذنوب كانت قبل تحقّق هذا الظرف مغفولاً عنها لا يحسّ بها الإنسان المكلّف بالتكليف» **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦ ص٣٨٦.
وفي ضوء ذلك يمكن تفسير قول الرسول صلّى الله عليه وآله: «**إنّه ليُغان** ـ أو ليُران ـ **على قلبي، وإنّي لأستغفر الله في كلّ يوم سبعين مرّة**». **من لا يَحضره الفقيه**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٨٥.
فالإنسان الكامل كلّه لله تعالى في أقواله وأفعاله وحركاته وسكناته، ولكنّه وبتبع مقتضيات الحياة الطبيعيّة يضطرّ لتناول المأكل والمشرب وأخذ حاجته، وهذا النوع من الاشتغال وإن كان الإنسان الكامل ـ المعصوم ـ لا يأتي به إلاّ على نحو الاستحباب أو الوجوب لا بما هو مباح، ولكنّه بحسب مراتبه يعدّ (هذا الاشتغال) ذنباً وخدشاً وكُدورة في مرآته المصفّاة، «فإنّ الشيء كلّما كان أرقى وأصفى كان كدورات المتكدّرات عليه أبين وأهدى» **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**، لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والسيّد مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج١ ص٣٣٦.
وكأنّ تلك الأفعال المباحة عندنا والمستحبّة عندهم من طعام ونكاح تُعدّ من الذنوب بحسبهم لأنّهم يرون أنّها تخدش بنحو ما حضورهم الدائم بين يدي الله تعالى، وفي ضوء ذلك يتّضح لنا المراد في جملة من الأدعية والأوراد الشريفة التي كان يؤدّيها المعصوم عليه السلام وفيها نوع من الإقرار بالذنب والمعصية والخطيئة. =

﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١)،

= ولعلّ جميع ما ذكرناه هنا يمكن إيجازه بتطبيق عمليّ على دعاء مأثور عن الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين عليهما السلام حيث يقول: «**وعزّتك وجلالك ما أردت بمعصيتي مخالفتك، وما عصيتك إذ عصيتك وأنا بك شاكٌّ، ولا بنكالك جاهلٌ، ولا لعقوبتك متعرّضٌ، ولكن سوّلت لي نفسي، وأعانني على ذلك سترك المرخى به عليَّ**».

إلى أن يقول: «**ويلي كلّما طال عمري كثرت خطاياي ولم أتب، أما آن لي أن أستحي من ربّي**». **الصحيفة السجّادية الكاملة** للإمام زين العابدين عليه السلام، نشر جماعة المدرّسين، قم: ص١٧٧.

فتلك المعصية كان مصدرها تسويل النفس ليس إلاّ، وفي هذا التعبير كناية عن المأكل والمشرب والنكاح وغير ذلك من ضروريّات الحياة التي كان يؤدّيها الإمام عليه السلام في ستر الله المرخى عليه. ومن الواضح أنّ الإنسان كلّما امتدّ به العمر يكون قد أخذ قسطاً أكبر من تلك الحاجيات التي هي ذنوب بلحاظ الإنسان الكامل، وبذلك تكون إطالة عمره الشريف كثرةً لخطاياه، ناهيك عن أصل الوجود في عالم الملك والمادّة والطبيعة المقتضية لحصول النقص والقصور فهو ذنبٌ لا يُقاس به ذنب؛ كما قيل: وجودك ذنبٌ لا يُقاس به ذنب. (**منازل السائرين** لأبي إسماعيل الأنصاري، شرح عبد الرزّاق الكاشاني، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، قم: ص٣٠٢).

والخروج عن هذا الذنب يكمن في تمام الانقطاع إلى الله: «**إلهي هَبْ لي تمام الانقطاع إليك**». (**مفاتيح الجنان**: ص ٢١٨). حيث الخروج من منزل الذات والذاتية فضلاً عن متعلّقاتها، ثمّ الخلوص إلى الله وحده فيغيب ذلك الوجود الذنبي الظلّي المجازي في الوجود الحقّ الحقيقي، وله بعدئذ أن يترنّم وهو في نشوة السكر الشهودي:

وجودي أن أغيب عن الوجودي   بما يبدو عليَّ من الشهود

انظر: **المظاهر الرحمانية** للسيّد الإمام الخميني رحمه الله، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص ٤١.

(١) الأنعام: ٨٧ – ٨٨.

فالعلم الذي حصل عليه المخلَصون ينسجم مع الإرادة والاختيار، بل هو يعمّق فيهم ذلك؛ يقول الطباطبائي: «إنّ هذا العلم أعني مَلَكة العصمة لا يُغيّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالهم الإرادية ولا يخرجها إلى ساحة الإجبار والاضطرار. كيف، والعلم من مبادئ الاختيار، ومجرّد قوّة العلم لا يوجب إلاّ قوّة الإرادة؟ كطالب السلامة إذا أيقن بكون مائع ما سُمّاً قاتلاً من حينه فإنّه يمتنع باختياره من شربه قطعاً وإنّما يضطرّ الفاعل ويجبر إذا أخرج من يجبره أحد طرفي الفعل والترك من الإمكان إلى الامتناع»[١].

في ضوء ما تقدّم تنتظم عندنا المراتب الطولية التي يمكن لكلّ إنسان أن يصل إليها، فتبدأ الرحلة بالمعرفة المورثة للحبّ المورث للإخلاص المُوصل للاستخلاص الإلهي، فمعرفة الله ثمّ حبّ ثمّ مُخلِصية ثمّ مخلَصية. ولعلّ هذه الرباعية في الأدوار والأطوار، والمدارج والمراتب، والمواطن والمنازل، والطرق والمسالك، والمواقف والمقامات ذات صلة وثيقة بالأسفار الأربعة[٢] بل هي كذلك.

فالمعرفة بالله تعالى التي من أعظم طرقها معرفة النفس[٣] تُناسب السفر الأوّل (من الخلق إلى الحقّ)، والحبّ الإلهي يناسب السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ)، والإخلاص له تعالى يُناسب السفر الثالث (من الحقّ إلى

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص١٧٩.

(٢) للوقوف مفصّلاً على مطالب الأسفار الأربعة العملية والنظرية العقلية يُراجع كتاب: من الخلق إلى الحقّ.. رحلات السالك في الأسفار الأربعة للسيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن: ص ٧٩.

(٣) عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «**من عرف نفسه عرف ربّه**». (درر الحكم: ص٤٠٣ ح٨٠٤٨) و«**معرفة النفس أنفع المعارف**». (درر الحكم: ص٤٨٨ و٩٩٥٩). وسوف يأتي بحث مفصّل في طرق المعرفة، فانتظر.

الخلق بالحقّ) والمخلَصية تناسب السفر الرابع (من الخلق إلى الخلق بالحقّ).

وممّا يؤيّد هذا المعنى هو أنّ المعصومين جميعاً ـ أصحاب الشرائع والمنافحين عنها ـ يبدأ سيرهم العملي التطبيقي في إيصال المعارف الإلهية بعد أن يكونوا قد قطعوا السفر الرابع «من الخلق إلى الخلق بالحقّ»، هؤلاء المرسلون والمبعوثون في الأمم يصفهم الله تعالى بالمُخلَصين، وهي المرتبة الرابعة في المنظومة الطولية المتقدِّمة الذكر. ولعلّ هنالك إشارات قرآنية تفيد أنّ مقام المخلَصية شرطٌ في النبوّة والرسالة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِيًّا**﴾[1]، فتقدّمُ الاستخلاص الإلهي مشعرٌ بعلّيته لاستحقاق الرسالة والنبوّة[2].

وسوف يكون لنا سير معرفيّ في تتابع مراتب هذه المنظومة الإلهية التي تبدأ بالمعرفة وتنتهي بالمخلَصية ومظهرية الاسم الأعظم، ولكن الجانب المعرفيّ النظري في هذه المنظومة ينصبّ تماماً ـ أو غالباً ـ على المرتبة الأولى التي هي أهمّ كلّ المراتب لأنّها المبدأ والمنطلق والمُورِث للمراتب التي تليها تباعاً، وكلٌّ بحسبه، قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[3]، فسال الماء وهو الفيض، أودية ـ أي محدودة ـ بقدر المتناهي لا بقدر غير المتناهي، وشقّ كلّ إنسان جدوله بقدر همّته وعزمه فصار التفاضل سُنّة إلهية انضوى تحت حاكميّتها حتى الأنبياء والمرسلون؛ قال تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[4]، فضلاً عن سائر

---

(١) مريم: ٥١.

(٢) انظر: عصمة الأنبياء في القرآن، مصدر سابق: ص٩٧ـ٩٨.

(٣) الرعد: ١٧.

(٤) البقرة: ٢٥٣.

الخلق ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾[1] أو ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا...﴾[2]، وإنّما كان التفاضل ورفع بعض فوق آخر لخصائص امتاز بها الفاضل، وأخرى هبطت بالمفضول.

بعبارة أخرى: إنّ كلّ تقدّم أو تأخّر هو مبرّر وراجع إلى استحقاقات مسبقة قد حازها بعض دون آخر، كالإيمان والعلم والصدق وغيرها ممّا هو داخل في موازين التفاضل الإلهي؛ قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[3]، ولا يخرج عن هذا المناط أحد، ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾[4].

إنّ المعرفة الإلهية هي ما نريد الوقوف عندها في أبحاثنا اللاحقة برويّة وتنقيب، بعد الفراغ من هذا الفصل الذي قدّمناه لجانب معنويّ اقتضاه البحث ولإعطاء القارئ والمتابع مقداراً من الاستعداد الذهني والمعنوي للدخول في أبحاث المعرفة الإلهية التي سوف نحاول فيها ـ جهد الإمكان ـ جذب البحث إلى دائرة المعنى لا اللفظ؛ لما للمعنى من معيّة وقُرب، ولما للّفظ من إخراج وطرد، والكناية أبلغ من التصريح.

جديرٌ بالذكر أنّ مجموع الأبحاث القادمة سوف تقتصر ـ في الأعمّ الأغلب ـ على بيان المعرفة الإلهية ومتعلّقاتها، وغير خفيّ أنّ طريق عرضها وتحصيلها هو الكسب والحصول لا الكشف والشهود إلاّ في مواضع

---

(١) الأنعام: ١٦٥.

(٢) الزخرف: ٣٢.

(٣) المجادلة: ١١.

(٤) الأنعام: ١٣٢.

يقتضيها البحث سوف نحاول فيها الإشارة والتلميح.

وينبغي أن يُعلم أنّ جميع المعارف الإلهية التي سنحاول الوقوف على شطر منها متعلّقة بأسماء الله تعالى وصفاته؛ لما هو ثابت في محلّه من أنّ البحث في الذات الإلهية المجرّدة موصد بوجه عالم الإمكان، وإنّنا بواسطة هذا العلم الأسمائي والصفاتي التحصيلي سنحاول الإشارة إلى الذات ونعتها.

وهذا العلم الذي نتمتّع به هو غير العلم الذي عليه المخلَصون، فإنّ الأثر العملي لعلمهم بالله تعالى يصرفهم عن السوء والفحشاء على نحو غير قابل للتخلّف، بخلاف علومنا الحصولية فإنّ أثرها العملي لا يطّرد في كلّ حال وأوان، لإمكان بل وقوع التخلّف فيه؛ قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾[1] وقال: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾[2]. بل إنّ علومنا هي من مناشئ الخلاف والاختلاف الواقع بيننا؛ قال تعالى: ﴿**فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ**﴾[3].

وبذلك يتّضح لنا السرّ في التعجّب السمعي من مجموع الأوصاف والنعوت التي نرمز ونشير بها إلى الذات المقدّسة بخلاف ما عليه المخلَصون حيث تمّ استثناؤهم من دائرة التعجّب، قال تعالى: ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخلَصِينَ**﴾[4]، فما دام الناعت مُخلَصاً فهو مُصيب في أوصافه ونعوته.

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) الجاثية: ١٧.

(٤) الصافات: ١٥٩ ـ ١٦٠.

إنّ انحصار الناعتية بهم هو الآخر كاشف إنّي عن كونهم لا يفارقون الحقّ أبداً، فهم لا ينطقون إلاّ بالحقّ ولا يُبصرون إلاّ الحقّ، ولا يعبدون إلاّ الحقّ، فصار كيانهم وسمتهم هو المعية والفناء في الحقّ وحده. وفي ظلّ هذه المعيّة الفنائية نفهم قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حقّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**عليٌّ مع الحقّ والحقّ معه**»[1].

إنّ النمط المعرفي الذي تحقّقوا به بوّأهم مرتبة وجودية امتازوا بها عن سائر الخلق أجمعين، ولذا قد عجز إبليس نفسه عن قراءة مراتبهم المعرفية الوجودية وكشف أسرارها ومعرفة كُنهها. ففي ضوء هذه المراتب المعرفية يمكننا قراءة سجود الملائكة لهم بعنوان آدم عليه السلام، ويمكننا قراءة سرّ حسد إبليس لآدم عليه السلام.

لقد كانت دائرة المخلَصين المعرفية مغلقة بوجه إبليس وجنوده حيث أفقدتهم لغة استدراجهم وإغوائهم، فأقرّوا بالعجز، وقد حكى لنا القرآن الكريم ذلك: ﴿**قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾[2]. فالشياطين جميعاً محجوبون تماماً عن عالم المخلَصين، وماداموا جاهلين به فهم عاجزون عن التسويل لهم.

إنّ مراتبهم المعرفية الحقّة غاب كُنهها عن الملائكة أيضاً، وفي ضوء هذا الغياب المعرفي يمكن قراءة سرّ اعتراضهم على جعل الإنسان خليفة لله تعالى في الأرض: ﴿**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾[3].

---

(١) انظر: **الخصال** للشيخ الصدوق، مصدق سابق: ص٤٩٦ ح٥.

(٢) ص: ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) البقرة: ٣٠.

إنّ هذه المرتبة المعرفية التحقّقية التي حصرت الناعتية بهم وحجبت الشياطين عنهم ، هي بنفسها جعلتهم ـ من دون خلقه سبحانه ـ لا يحضرون الحساب، وذلك لأنّهم قد حاسبوا أنفسهم في دنياهم وأعطوا من أنفسهم النصفة، فلم يعد في تبعاتهم شيء يذكر سوى العيش الهنيء الذي كانوا وما زالوا فيه، فكلّ منهم ريحٌ وريحان وجنّة نعيم.

وقد حكى لنا القرن الكريم استثناءهم عن المُحضرين بقوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * إِلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ﴾[1]، فهم وحدهم الناعتون لله سبحانه، وهم وحدهم المُستثنَون عن الحساب، وهم وحدهم المحجوبون عن إغواء الشياطين.

وقد عرفت أنّ المناط في كلّ ذلك هو مراتبهم المعرفية الحقّة وعلمهم النوعيّ الذي ما فارق الحقّ طرفة عين أبداً.

وحيث إنّهم وحدهم الناعتون المُصيبون، فإنّ ما يرد عنهم هو الحقّ بعينه في جميع المعارف الإلهية، خاصّها وعامّها، لاسيّما في المعارف الأساسية، فهم مظاهرها الحقّة، ولا ريب.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ هؤلاء المُخلَصين من الأنبياء والأئمّة عليهم السلام قد بيّنوا لنا جمل المعارف المتعلّقة بأسمائه وصفاته من طريق السمع، وقد حصّلنا العلم به من طريق البرهان أيضاً، والآية (الصافات ١٦٠) تنزّهه عمّا نصفه به دون ما يصفه به أولئك المخلَصون، فليس إلاّ أنّ العلم غير العلم وإن كان متعلّق العلمين واحداً من وجه»[2].

---

(١) الصافات: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص١٧٢.

إشراقة

إنّ محبّة الله تعالى هي الغاية والمُبتغى، والمبتدأ والمنتهى، عندما تكون خالصة من كلّ شوب، عارية جرداء معتوقة من كلّ جهة أخرى وصوب، وعندها تكون هي الدِّين الخالص ﴿**ألا لله الدِّينُ الْخَالِصُ**﴾[١]. فلا يكون العابد المحبّ مريداً إلاّ ما يريده الله تعالى، كما حُكي عن بعض العارفين عندما سُئل: ماذا تريد؟ فقال: أريد أن لا أريد[٢].

فذلك هو الدِّين الخالص والحبّ الصادق، ومن البيان بمكان قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**هل الدِّين إلاّ الحبّ**»[٣].

وعن أبيه الباقر عليه السلام: «**الدِّين هو الحبّ، والحبّ هو الدِّين**»[٤].

ولا شكّ أنّ موضوع الحديثين معاً هو الدِّين الخالص؛ إذ لا معنى أن يكون الدِّين المشوب بالأغيار والأوزار والأخلاط هو الحبّ.

وبذلك يتّضح أنّ لله تعالى الحبّ الخالص، ودون هذا النوع الأوحديّ من الحبّ يكون لغير الله تعالى، وما كان لغيره فهو في دائرة العدم؛ يقول صاحب الميزان: «إنّ المحبّة الإلهية تبعثهم على أن لا يريدوا إلاّ ما يريده الله وينصرفوا عن المعاصي...»[٥].

---

(١) الزمر: ٣.
(٢) يروى ذلك عن أبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ).
(٣) الخصال، مصدر سابق: ج١ ص٢١ ح٧٤.
(٤) تفسير نور الثقلين للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيّد هاشم الرسولي، المطبعة العلمية، قم: ج٥ ص٢٨٥ ح٤٩.
(٥) الميزان في تفسير القرآن: مصدر سابق : ج١١ ص١٧٨.

محبوبية الله تعالى

تقدّمت الإشارة إلى محبوبية الله تعالى لعباده المخلصين، وقد كانت لنا وقفة عند كلمة الإمام الحسن عليه السلام: «**من عرف الله أحبّه**». فلا حاجة للإعادة.

والآن نودّ الوقوف عند مسألتين؛ الأولى نجيب فيها عن إشكالية تتعلّق بحبّ الله تعالى لمخلوقاته من حيث إمكان ذلك وعدمه، والثانية تتعلّق بشرطية هذا الحبّ؛ ليمتاز بوضوحٍ الحبّ الإلهي عن الحبّ اللاّهي(١)، والطاعة من حيث يُريد عن الطاعة من حيث تريد(٢)، والعلم المركّب عن الجهل المركّب(٣)، والهدى عن الهوى.

---

(١) نسبة إلى اللّهو والعبث.

(٢) فالشيطان أراد أن يعبد ربّه ولكن من حيث يُريد لا من حيث يريد الله تعالى، ولذا لم يسجد لآدم وطلب إعفاءه عن ذلك في قِبال أن يسجد لله تعالى سجدةً طويلة، فلعنه الله تعالى ورجمه، لأنّ الله تعالى يُريد أن يُعبد من حيث يُريد لا من حيث يريد العبد. وهذه السنّة الشيطانية لم تقتصر عليه، فكثيرون أولئك الذين تركوا باب مدينة علم النبيّ صلّى الله عليه وآله الذي أمروا بإتيانه فأعرضوا عنه ولم يُعقّبوا واتخذوا لهم أبواباً أخرى ما أنزل الله بها من سلطان، قال الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله: «**أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها**». انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير: ج٤، ص٢٢؛ **تهذيب التهذيب** لابن حجر العسقلاني: ج٧ ص ٢٩٦؛ **لسان الميزان** لابن حجر العسقلاني: ج١ ص ١٨٠؛ **وسائل الشيعة** للحرّ العاملي: ج١١ ص ١٥٠. وكأنّهم لم يرقبوا قوله تعالى: ﴿**وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا**﴾. البقرة: ١٨٩.

(٣) الجهل إمّا بسيط أو مركّب، والأوّل هو جهل مع علم بأصل الجهل، والثاني هو جهل مع جهل بالجهل، فيكون مركّباً من جهلين، وكذا العلم فبسيط ومركّب، وبسيطه هو علم فقط بلا علم آخر به، ومركّبه هو علم وعلم آخر بذلك العلم.

أمّا إشكالية هذا الحبّ فمفادها هو أنّ حبّ الإنسان لربّه هو تعبير آخر عن حبّه لكماله؛ لما تقدّم من أنّ الإنسان مفطورٌ على حبّ الكمال وأنّ الله تعالى هو المصداق الأوحد للكمال المطلق، فيكون الإنسان طالباً ومحبّاً له. وهذا ممكن جدّاً بحقّ الإنسان، بل بحقّ جميع ما هو موجود في عالم الإمكان؛ لأنّ موجوداته هي عين الفقر لا أنّها أشياء ثبت لها الفقر، فالفقر ليس محمولاً عليها وإنّما هو ذاتها وموضوعها، ولذا فطلبها للكمال ذاتيّ دائم لا ينقطع، ومن الواضح أنّ الله تعالى هو محض الكمال وتمامه ومطلقه وهو الصمد المملوء وجوداً ـ لا فراغ فيه ـ وهو الفاقد لكلّ مفقود، وغير المتناهي في وجوده وأسمائه وصفاته وأفعاله، وأنّ كلّ كمال دونه متناه مفتقر إليه، فكيف يكون محبّاً لمخلوقاته، بل كيف يصحّ منه ذلك وهي بأجمعها فقيرةٌ محتاجةٌ إليه؟ بعبارة أخرى: إذا كان الحبّ هو طلب الكمال فأيّ كمال هو فاقد له حتّى يطلبه ويُحبّه؟ فالحبّ ممكن بل واقع من فاقد الكمال لكماله، وهذا المعنى محال من واجد كلّ كمال لفاقده.

الجواب عن ذلك هو أنّ الحبّ أمرٌ وجوديّ يربط بين شيء وآخر، بل إنّ الحبّ يمثّل درجة شديدة من وجود كلّ موجود، فإذا كان الحبّ يمثّل درجة وجودية في ذات كلّ موجود فإنّ كلّ موجود سوف يكون محبّاً لذاته، وإذا كان محبّاً لذاته فإنّه سوف يكون محبّاً لكلّ ما يتعلّق بذاته ووجوده الذي هو محبوبٌ له، ومن تلك الأمور المتعلّقة به آثاره وأفعاله، ولا ريب أنّ المخلوقات هي الآثار الفعلية لله تعالى، ولذا فهو يحبّ مخلوقاته، فإذا كانت مخلوقاته مطيعة حسن الأفعال فإنّها سوف تكون محبوبةً لله تعالى ذواتٍ وأفعالاً، وإلاّ فإنّها سوف تكون محبوبة الذوات إليه ـ لأنّها من متعلّقاته وشؤونه ـ مبغوضة الأفعال له، فلا تُوجد ذات في الخلق مبغوضة إليه تعالى

بما هي لأنّها فعله تعالى وأثره، والله تعالى محبٌّ لأفعاله وآثاره، لأنّها بتبعه محض الخير بما هي هي.

يقول الطباطبائي: «إنّ الحبّ لمّا كان رابطة وجودية ـ والروابط الوجودية غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها ومن تنزّلاته ـ أنتج أنّ كلّ شيء يحبّ ذاته، ويحبّ ما يتعلّق بما يحبّه فيحبّ آثار وجوده، ومن هنا يظهر أنّ الله سبحانه يحبّ خلقه لحبّ ذاته، ويحبّ خلقه لقبولهم إنعامه عليهم، ويحبّ خلقه لقبولهم هدايته»[١].

هذا فيما يتعلّق بالإشكال والإجابة عنه، وأمّا فيما يتعلّق بالمسألة الثانية، فممّا لا شكّ فيه أنّ الحبّ الإلهيّ الذي أورثته المعرفة بالله تعالى والمُوجب للإخلاص المؤدّي إلى الاستخلاص يتضمّن شرطاً حتميّاً لا يمكن التنصّل عنه أبداً[٢]. وقد تصدّى القرآن الكريم لبيان هذه الحقيقة، أعني شرطية الحبّ الإلهي ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[٣]، فإنّ الحبّ الإلهيّ الذي يُنتظر منه مبادلة المحبوب بذلك ـ أعني حبّ الله تعالى لعبده المحبّ له ـ يتضمّن شرطاً مصيريّاً لكي تحصل المبادلة في الحبّ، وهذا الشرط الحتمي والمصيري هو متابعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[٤]، وهذا الحبّ الممزوج بالمتابعة هو الحبّ الذي كنّا بصدده في الأبحاث السابقة والذي

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٩.

(٢) أي: حبّ الله تعالى أفعال مخلوقاته وصفاتهم؛ لأنّ ذواتهم محبوبة إليه تعالى، كما تقدّم آنفاً.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) آل عمران: ٣١.

قلنا عنه بأنّه مورث للإخلاص، ودون هذا النوع من الحبّ لا طائل منه غير خداع النفس أو انخداعها.

إنّ ناموس الحبّ الحاكم في الوجود يقتضي حبّ الشيء وحبّ كلّ ما يتعلّق به، وأوّل ما يتصدّر ذلك هو متابعة نبيّه الأكرم صلى الله عليه وآله الذي جاء بشريعة الإسلام ومنهج التوحيد. وهذا هو الدِّين الخالص، فإنّ الدِّين عند الله هو الإسلام، ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْـخَاسِرِينَ**﴾[١]، ذلكم هو حكم الله المُنزل ﴿**أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً**﴾[٢]، ﴿**مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[٣].

فدعوة الإسلام الخالدة أتقن دورها الإلهيّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ولم يدَع منفذاً لبيان دعوته إلاّ وأطلَّ منه بإشراقته الملكوتية وبذلك الصوت الصمديّ المملوء إيماناً ومعرفةً من قرنه إلى أخمص قدميه، ﴿**قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[٤].

نعم، تلك دعوة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسبيله، ودعوة وسبيل من اتّبعه ولم يفارقه قيد أنملة[٥]، وكيف يُفارقه وهو الأذن الواعية التي

---

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) الأنعام: ١١٤.

(٣) الصافات: ١٥٤.

(٤) يوسف: ١٠٨.

(٥) عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له: «**ولقد كنت أتّبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه**». انظر: نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، نشر دار المعرفة: ج٢ ص ١٥٧؛ نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبي الفضل، نشر دار إحياء الكتب العربية=

وعت الدعوة ودعت لها وضحّت من أجلها(١)، وهو الذي عنده علم الكتاب لا «علم من الكتاب» فحسب(٢)؛ قال تعالى: **﴿قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾**(٣).

من مجموع ما تقدّم يتبيّن لنا «أنّ الإسلام ـ وهو الشريعة المشرّعة للنبيّ صلى الله عليه وآله الذي هو مجموع المعارف الأصلية والخلقية والعملية ومسيرته في الحياة ـ هو سبيل الإخلاص عند الله سبحانه الذي يعتمد ويبتني على الحبّ، فهو دين الإخلاص، وهو دين الحبّ»(٤). فمن أراد أن يتحقّق بالإخلاص لا طريق أمامه سوى اتّباع شريعة الإسلام والامتثال لها، وفي هذا الاتّباع والمواكبة يضمن المتّبع محبوبية المولى له، وذلك هو الفوز العظيم.

فكلمة التوحيد هي حصن الله تعالى الحصين «**كلمةُ لا إله إلاّ الله حصني فمن دخل حصني أَمِنَ مِنْ عذابي**»(٥)، ولكنّها كلمة محفوفة بشروط

= ج١٣ ص ١٩٧؛ المناقب للخوارزمي الموفّق بن أحمد البكري الحنفي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ، قم: ص٥٢.

(١) عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «لمّا نزلت **﴿وتَعِيَها أُذُنٌ وَاعِيةٌ﴾** قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: **هي أذنك يا عليّ**». انظر: **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص ٤٢٣ ح ٥٧؛ **فتح القدير** للشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نشر عالم الكتب: ج٥ ص ٢٨٢؛ **المناقب** للموفّق الخوارزمي، مصدر سابق: ص٢٨٢.

(٢) للوقوف على الفرق بينهما يُراجع: بحث حول الإمامة للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، نشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ: ص٢٠١.

(٣) الرعد: ٤٣.

(٤) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣ ص١٧١.

(٥) **كشف الغمّة في معرفة الأئمّة**، علي بن عيسى بن أبي الفتح الأردبيلي، نشر دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت: ج٣ ص١٠٢.

كما هو المرويّ في حديث السلسلة الذهبية[١] عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال: «حدّثني أبي موسى الكاظم عن أبيه جعفر الصادق عن أبيه محمّد الباقر عن أبيه زين العابدين عن أبيه الحسين عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليهم السلام قال: حدّثني حبيبي وقُرّة عيني رسول الله صلى الله عليه وآله قال: حدّثني جبرئيل قال: سمعتُ ربّ العزّة يقول: «**لا إله إلاّ الله حصني، فمن قالها دخل حصني ومن دخل حصني أَمِنَ مِنْ عذابي...**».

وقد كان الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام راكباً راحلته فلمّا مرّت الراحلة أخرج رأسه الشريف مرّةً ثانية وقال: «**وبشروطها وأنا من شروطها**»[٢].

هذا فضلاً عمّا جاء في حديث الثقلين المنقول من طرق الفريقين وقد بلغ حدّ التواتر، المرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّي تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي: كتاب الله، حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تـخلفوني فيهما**»[٣].

لا شكّ أنّ تعبير الإمام الرضا عليه السلام «**بشروطها وأنا من شروطها**» هو تعبيرٌ آخر لمعنى واحد أبرزه حديث الثقلين وهو أنّهما ـ القرآن والعترة ـ

(١) سمّي الحديث بذلك لأنّه منقول عن طبقة معصومة، ورجال كلّ حديثه بمثابة السلسلة، وحيث إنّ الناقلين معصومون فقد سمّي بذلك.

(٢) انظر: **حقوق آل البيت** عليهم السلام للشيخ محمّد حسين الحاج: ص١١٦.

(٣) للوقوف على طرق هذا الحديث الكثيرة من الفريقين معاً يُراجع كتاب: **الأصول العامّة للفقه المقارن**، للسيّد محمّد تقي الحكيم، نشر دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان: ص١٦٤.

لن يفترقا أبداً، فما دام التمسّك بالعترة شرطاً أساسيّاً في صحّة العقيدة واتّباع الإسلام الخالص فهم لا يفترقون عنه.

فهم عليهم السلام شرط في صحّة إسلام المسلم، والمشروط عدم عند عدم شرطه[١]. فكونهما لا يفترقان فإنّه يعني بالضرورة شرطية الالتزام والتمسّك بهم عليهم السلام، وكونهم شرطاً في صحّة إسلام المسلم وقبول أعماله يعني أنّهم والقرآن الكريم لن يفترقا أبداً.

فكلمة التوحيد يجب أن تُقال بإخلاص، وروح الإخلاص تكمن في متابعة المحبوب في جميع أوامره ونواهيه، أي تحقيق الطاعة، وسرّ الطاعة ينبثق من متابعة رسالة الإسلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذا الأمر لا يكون إلاّ بالالتزام بأهل البيت عليهم السلام، وعندئذ يكون المحبّ صادقاً في حبّه ومستحقّاً لمحبوبية الله تعالى له، فلا جدوى من صيحات «حسبنا كتاب الله»[٢]، لأنّ الكتاب ناطقٌ بنفسه بضرورة متابعة الرسول

---

(١) عندما نقول: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، فإنّ النهار سوف يكون مشروطاً بطلوع الشمس، وطلوع الشمس شرط في وجود النهار، فالنهار مشروط وطلوع الشمس شرط، فإذا عُدم الشرط (طلوع الشمس) فإنّ المشروط (وجود النهار) سوف يكون معدوماً أيضاً، فهذا الاقتران بين الشرط والمشروط هو ما تريد إثباته هذه القاعدة الفلسفية، وفيما نحن فيه تكون كلمة التوحيد هي المشروط وولاية أهل البيت هي الشرط، فمن لم يتمسّك بالعترة الطاهرة تكون كلمة التوحيد عنده فاقدة للشرط فلا تكون له حصناً ولا أمناً من العذاب.

(٢) إنّها كلمة قالها بعضهم في حادثة سمّيت برزية الخميس حيث أراد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أن يكتب كتاباً للمسلمين يحمل مضمون حديث الثقلين، فأبى ذاك وقال: إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع، وفي رواية أخرى يقول: أهجر استفهموه، ونصّ الرواية كما ينقلها إلينا البخاري هو: «عن ابن عبّاس رضي الله عنهما=

الأكرم صلى الله عليه وآله ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(١)، ومتابعة أهل البيت عليهم السلام «**فإنّهم لن يُدخلوكم في باب ضلال ولن يُخرجوكم من باب هُدىً، ولا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم**»(٢)، وهم أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم كما نصّ عليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حديث الغدير حين نادى ذلك الجمع الهائل من المسلمين عند عودتهم من حجّة الوداع وتوقّف صلى الله عليه وآله عند مفترق طرق في منطقة يقال لها غدير خمّ، فقال: «**أيُّها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «**إنّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه**»(٣).

= قال: لمّا حضر رسول الله صلّى الله عليه وآله وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطّاب قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**هلمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده**»، فقال عمر: إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله!... وكان ابن عبّاس يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول الله صلّى الله عليه وآله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم». انظر: **صحيح البخاري**، لمحمّد بن إسماعيل البخاري، نشر دار الفكر، بيروت: ج٧ ص٩.

والرزيّة في اللغة تعني المصيبة، فكان ابن عبّاس يقول: المصيبة كلّ المصيبة... انظر: **الصحاح**، لإسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور، نشر دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ، بيروت: ج١ ص ٥٣.

(١) الحشر: ٧.

(٢) **بصائر الدرجات**، لمحمد بن الحسن الصفّار، نشر مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ، طهران: ص ٧٢ ؛ **نظم درر السمطين** للزرندي الحنفي محمد بن يوسف بن الحسن، طبع مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨ هـ: ص٢٤٠.

(٣) انظر: **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، للشيخ عبد الحسين الأميني، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م، بيروت: ج١ ص١١.

هذا نداء الخاتم صلى الله عليه وآله و﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ**﴾(١) و﴿**إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْـهَزْلِ**﴾(٢)، ذلك الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيٌ يوحى(٣).

فـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(٤)، وارحموا أنفسكم واحذروا يوماً تتقطّع فيه الأسباب، فقد اختار الله تعالى بعلمه الأزلي والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بعلمه اللدنيّ(٥) متابعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ذلك قول الحقّ ﴿**وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَـهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾(٦) ﴿**وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً**﴾(٧).

---

(١) الحاقة: ٤٠.

(٢) الطارق: ١٣ـ ١٤.

(٣) قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ النجم: ٣ـ ٤.

(٤) النساء: ٥٩.

روي عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام من أنّ أولي الأمر هم الأئمّة من آل محمّد صلّى الله عليه وآله قد أوجب الله طاعتهم بالإطلاق كما أوجب طاعته وطاعة رسوله، ولا يجوز أن يُوجب الله تعالى طاعة أحد على الإطلاق إلاّ من قد ثبتت عصمته. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٣ ص١١٤. وفي ذلك يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ المراد بأولي الأمر في الآية رجالٌ من الأمّة حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطاعة حكم الرسول صلّى الله عليه وآله». (الميزان في تفسير القرآن: ج٤ ص٤٢٧)، وهذا لا ينطبق إلاّ على أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

(٥) العلم اللدني هو المتلقّى من الله تعالى إمّا مباشرةً بلا واسطة أو بواسطة، وهو نوع من العلم الحضوري، قال تعالى: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾ الكهف: ٦٥.

(٦) القصص: ٥١.

(٧) النساء: ١٢٢.

ومن الناس من استمع لهذا القول فاتّبعه بإحسان، ومنهم من بدّله بقول آخر، ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَـهُمْ**﴾[(١)]، فقضوا لأنفسهم غير ما قضى به الله ورسوله صلى الله عليه وآله ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَـهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾[(٢)]، أولئك الذين أراد تعالى منهم أن يكونوا أدلاّء على الآخرة لكنّهم أَبَوا ذلك فصاروا قُطّاع طريق بما اختاروا لأنفسهم ولمن بعدهم، وصاروا الواسطة العظمى بقطع الأمّة عن هُداتها، فضلّوا وأضلّوا بفظاظتهم وغلظتهم وقسوة قلوبهم الجدباء التي يظمأ من وعورتها وجفوتها الماء الفرات.

لقد قطع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الحجّة أمام كلّ مدّع بعدم وصول البيّنة إليه في جميع الأمور صغيرها وكبيرها، سواء ما استدعى الإيمان بها كالأمور الاعتقادية أو ما استدعى منها العمل كالأحكام الشرعية، كما جاء ذلك في خطبة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع، حيث قال:

«أيّها الناس والله ما من شيء يُقرّبكم من الجنّة ويُباعدكم من النار إلاّ وقد أمرتُكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويُباعدكم من الجنّة إلاّ وقد نهيتكم عنه، ألا وإنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لن تموت نفسٌ حتّى تستكمل رزقها، فاتّقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحمل أحدكم استبطاء شيء من الرزق أن يطلبه بغير حلّه، فإنّه لا يُدرك ما عند الله إلاّ بطاعته»[(٣)].

---

(١) البقرة: ٥٩.

(٢) الأحزاب: ٣٦.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٧٤ ح٢.

متابعة الشريعة

لقد أوجزنا القول في ضرورة متابعة الشريعة المحمّدية المقدّسة، ولسنا بصدد التفصيل هنا وإنّما نريد أن نؤكّد ما ذكرناه مفصّلاً في كتاب سابق لنا[١]، حيث ذكرنا هناك أهمّية الالتزام التامّ بمظاهر الشريعة وأنّ الرياضات الروحية لا قيمة لها ما لم تمرّ عبر الشريعة المحمّدية المقدّسة بمظاهرها المعروفة والمألوفة، والعمل بما تعلم من الشريعة الواصلة إليك بطرقها الشرعية، فقد جاء عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**مَن عمل بما علم ورّثه علم ما لم يعلم**»[٢]، وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام «**من عمل بما علم كُفي ما لم يعلم**»[٣] فإنّه لا فاصلة بين العلم والعمل «**العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل عنه**»[٤].

ولا ريب أنّ دعوة الالتزام بالعمل وفق ما عُلم سوف تشتدّ وتترسّخ بخصوص العلماء، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام «**يا حملة العلم اعملوا به فإنّما العالم من عمل بما علم ووافق علمه عمله وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم يخالف عملهم علمهم وتُخالف سريرتهم**

(١) انظر: كتاب «من الخلق إلى الحقّ» مصدر سابق: ص٩٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم (المعروف بتفسير ابن كثير) لابن كثير القريشي الدمشقي، نشر دار المعرفة، ١٤١٢هـ، بيروت: ج٤ ص٥٦٤؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٥ ص٣٦٣.

(٣) التوحيد للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق السيد هاشم الحسيني، نشر جماعة المدرّسين، قم: ص٤١٦، ح١٧.

(٤) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٤٤ ح٢.

علانيتهم، يجلسون حَلَقاً فيُباهي بعضهم بعضاً حتّى أنّ الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه، أولئك لا تصعد أعمالهم في مجالسهم تلك إلى الله»(1).

وهذا يعني أنّ العمل بالعلم هو الذي يُعطي القيمة الفعلية للعلم، وهو الذي يجعل العلم أقرب إلى القلب؛ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب كما يزلّ المطر عن الصفا**»(2).

فخلاصة القول هو ضرورة التمسّك بالشريعة المحمّدية المقدّسة في أحكامها العملية من فقه وأخلاق، وأنّ جذر كلّ عمل لابدّ أن يكون نابعاً أو نابتاً في أرض الشريعة المقدّسة وإلاّ فهو فرع من شجرة الشيطان، وأنّ «كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث»(3).

ولعلّ من وجوه قول الإمام الصادق عليه السلام: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا تزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**»(4) هو العامل على غير شريعة ومنهج صحيح، هذا أوّلاً، وثانياً: هو اقتران العلم بالعمل والعمل بالعلم، فإنّ العمل بلا علم لا يزيد فاعله إلاّ بُعداً عن غايته ومقصوده، وإنّ العالم بلا عمل كمن لا علم له، «**ما علم من لم يعمل بعلمه**»(5)، بل إنّ

(1) سنن الدارمي، عبدالله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق: ج1 ص106.
(2) أصول الكافي، مصدر سابق: ج1 ص44، ح3.
(3) كلمة مأثورة للشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي، انظر: محبوب القلوب، المقالة الثانية، لقطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، 1424 هـ، إيران: ص351.
(4) أصول الكافي: ج1 ص43 ح1.
(5) غرر الحكم، مصدر سابق: 9512.

كثرة هذا العلم لا تزيد صاحبها إلاّ جهلاً؛ روي عن السيّد المسيح عليه السلام أنّه قال: «**ليس بنافعك أن تعلم ما لم تعمل، إنّ كثرة العلم لا يزيدك إلاّجهلاً إذا لم تعمل به**»(١).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**ربّ عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه**»(٢). فذلك الذي يعلم ولا يعمل، أو يروي بلا بصيرة منه، مثله مثل الذين حُمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها.

وسوف نذكر فيما بعد وجهاً آخر لقول أمير المؤمنين عليه السلام يتعلّق بالحصول والحضور.

علاقة المرشد بالسير والسلوك

لعلّ هنالك من يرى ضرورة وجود أستاذ مُرشد في السير والسلوك، وهي دعوى لم يقم عليها دليل، فإنّ كلّ ما يأتي به المرشد إن لم يكن مأخوذاً من ألسنة الشريعة ـ أعني القرآن وسُنّة المعصوم عليه السلام الجامعة لأقوال وأفعال وإمضاءات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ـ فإنّه لا قيمة له ولكلّ ما جاء به، ويُضرب به وبما جاء به عرض الجدار، فقد صحّ عن الإمام الباقر عليه السلام وهو يقول لسلمة بن كهيل والحكم بن عيينة «**شرّقا أو غرّبا لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت**»(٣) وعلمهم عليهم السلام التفصيلي هو علم القرآن المجمل.

---

(١) تنبيه الخواطر، مصدر سابق: ج١ ص٦٤.

(٢) شرح نهج البلاغة، محمد عبده، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥، ح١٠٧.

(٣) اختيار معرفة الرجال ـ المعروف برجال الكشي ـ لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، قم:=

وإن كان ما يقول هو نقل عمّا جاء عن أهل البيت عليهم السلام ففضله لا يخرج عن أصل النقل، فأيّ ضرورة تبقى له بعد ذلك؟!

وأمّا استفاداته من الأدلّة النقلية فإنّها مقبولة مع إقامة الدليل عليها وإلاّ يُضرب بها عرض الجدار، وقد تعرّضنا إلى هذه النكتة في كتابنا (من الخلق إلى الحقّ) فراجع[1].

والواقع أنّنا لا نُريد أن نُقصي أصحاب الفنّ ـ العرفاء ـ في هذا المجال بقدر ما نريد الوقوف على ضابطة شرعية، والتنبيه إلى جملة من الحالات التي تصل بالإنسان من الناحية الفكرية والقيمية إلى مستوى من الانحطاط يصير معها الإنسان مجرّد رقم تعصف به رياح مرشده يميناً وشمالاً، وأنّى شاءت ومتى أرادت.

من هنا ينبغي مراقبة ومتابعة الأدعياء من هذه الطبقة والتحوّط منهم، بل عدم السماح لهم بأن يُثبّتوا لهم أقداماً في جسد الأمّة، فإنّ الضرر الواقع منهم لهو أعظم بكثير من النفع المرجوّ منهم.

وكفى بنا دليلاً على زور مدّعياتهم انتشارهم الغالب في المواقع التي لا ينتشر فيها العلم والتفقّه في الدِّين، ومن الواضح أنّ الأمراض والأوبئة لا تنتشر وتتفشّى إلاّ في البيئات الملوّثة.

وأمّا العرفاء من علمائنا الأبرار فهم خارجون عمّا كنّا بصدده تخصّصاً لا تخصيصاً؛ لأنّهم لا ينهلون إلاّ من علوم أهل البيت ولا يجتهدون إلاّ وفق المنهج الذي رسمه لنا أهل البيت عليهم السلام.

= ج٢ ص٤٦٩. وأيضاً: الأصول الأصيلة للفيض الكاشاني، نشر سازمان چاپ دانشگاه، برواية عن الإمام الصادق عليه السلام: ص٤٦.

(١) من الخلق إلى الحقّ، مصدر سابق: ص١٣٥.

ولكن هذا لا يمنع من كون جميع علومهم الكشفية والشهودية بحيث إذا ما أرادوا إيصالها لنا ـ وذلك عندما يكونون في المقام الثاني وهو الإثبات لا في المقام الأوّل وهو الثبوت ـ فإنّ عليهم إقامة الدليل، فهم مطالبون أيضاً بإقامة الدليل القطعي على ما يفيدونه، وإلاّ فهو حجّة لهم وعليهم لا غير[1].

ولا ينبغي الإغماض عن أهمّية وجود الأستاذ العارف المعتدّ به الواقف على دقائق الأمور والمحصّن بالدليل والصادق بالعمل لاسيما في المراحل الأولى من السير والسلوك[2].

---

(١) جاء تفصيل ذلك في كتاب «من الخلق إلى الحقّ»، مصدر سابق: ص ١٣٥.

(٢) إنّ الالتزام بضرورة وجود أستاذ في مراحل السير والسلوك أو عدمه هو مسألة خلافيّة، فممّا يُنقل عن أحد العارفين أنّه قد سأله رجل: هل السير إلى الله يحتاج إلى وجود أستاذ؟ فقال:أستاذك هو علمك؛ اعمل بما تعلم يكفك ما لا تعلم. وسُئل مرّة أخرى عن طريق السير والسلوك فأجاب: لو كان الطالب صادقاً فإنّ ترك المعاصي كاف ووافٍ لكلّ العمر وإن دام ألف سنة (انظر: أسوة العارفين، إعداد وترجمة محمود البدري، نشر مؤسّسة المحبّين، ١٤٢٤هـ ـ قم: ص ١٣٨). في حين إنّ أستاذ العرفاء السيّد علي القاضي رحمه الله كان يرى ضرورة وجود أستاذ يرجع إليه طلاّب السلوك، حيث يقول: لو صرف طالب سلوك طريق الله نصف عمره في التفحّص والبحث من أجل العثور على أستاذ يدلّه في طريقه كان محقّاً. ويقول أيضاً: من عثر على الأستاذ طوى نصف الطريق. ولكنّه يضع شروطاً عديدة في الأستاذ بقوله: أهمّ ما يلزم في هذا السبيل هو الأستاذ الخبير البصير، والإنسان الكامل المتخطّي للهوى، والواصل إلى المعرفة الإلهية، الذي طوى ـ مضافاً إلى السير إلى الله ـ ثلاثة أسفار أخرى، وغدا سائراً متأمّلاً في عالم الخلق بالحقّ. انظر: رسالة السير والسلوك للسيّد بحر العلوم، شرح السيّد محمّد حسين الطهراني، نشر مؤسّسة ترجمة ونشر دورة العلوم والمعارف الإسلامية، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ: ص٢٣٣. =

محبّة أهل البيت عليهم السلام

سبقت الإشارة في أبحاثنا السابقة إلى أهمّية بل ضرورة متابعة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فيما جاء به من الشريعة السمحاء، وأنّ هذه المتابعة كاشف إنّيّ عن حبّ العبد لمولاه، وشرط حتميّ لمحبوبية المولى للعبد.

وقد عرفنا أنّ متابعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تعني الالتزام بأقواله وأفعاله التي منها أوامره المتتابعة بالتمسّك بالعترة الطاهرة، وبذلك خلص لدينا أنّ متابعة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ومحبّتهم جميعاً كاشف عن الحبّ الحقيقيّ الذي يحمله العبد لمولاه وأنّ تلك المتابعة والمحبّة موجبة لتحقّق محبوبية المولى للعبد.

والآن نريد أن نقف قليلاً عند حقيقة هذا الحبّ وكيفية ترجمته. بعبارة أخرى: لماذا هذا الحبّ؟ وأيّ درجة منه تُطلب من المحبّ؟

تقدّم منّا أنّ الإنسان خُلق مفطوراً على حبّ الكمال والسعي لاكتسابه، وأنّ هذا الحبّ يمثّل درجة شديدة في وجوده، فهو أمرٌ وجوديّ ذاتيّ شديد

= وكيف كان فالذي يبدو من كلمات مجموعة أهل هذا الفنّ والاختصاص هو أهمّية وجود الأستاذ وليس ضرورته، لاسيّما إذا كان الأستاذ وارداً ضليعاً فإنّ الساعة معه ينال فيها الطالب ما لم ينله بعام وربّما بأعوام بدونه. فالسير بدونه ليس ممتنعاً ولكنّه بطيء وخطير، ومعه سهل ويسير وأمين. ولا يخفى أنّ كلّ ذلك موكول إلى استعدادات وقابليّات السالك، فقد يكفي السالك لحظات أو ساعات وقد يحتاج إلى سنوات وقد لا يكفيه عمر نوح عليه السلام، فذلك بشر الحافي رحمه الله قد تحوّل بكلمتين من الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، في حين إنّ جبابرة قريش عاشوا أكثر من نصف قرن مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهم صرعى لشقوتهم وكأنّ قلوبهم كالحجارة بل هي أشدّ قسوة.

فلا يحتاج إلى تعليل؛ لأنّ الذاتي لا يُعلّل، والسؤال عنه هو بعينه سؤال عن أصل وجوده.

وفي ضوء ذلك يتبيّن لنا أنّ جميع الموارد والمواطن الكمالية ـ سواء كانت مُلكية أو ملكوتية[1]، إنسية أو ملائكية ـ تقع هدفاً أمام سير الإنسان التكاملي، يتزوّد بحسب مراتبها للوصول إلى الغاية العُليا وهي الكمال المطلق، إذا أضفنا إلى ذلك أنّ الإنسان بحدّ ذاته هو مظهر من مظاهر أسماء الله الحُسنى حيث تجلّت فيه القدرة الإلهية والعلم والحياة والإبداع وغير ذلك.

ولاشكّ أنّ الإنسان كلّما حاز كمالات أكثر وبمراتب أعلى وأشدّ وأكبر، فإنّ مظهرية الأسماء الحسنى فيه تشتدّ، والعكس بالعكس.

ولاشكّ أنّ كلّ إنسان حائز على كمالات يكون محلّ جذب واستقطاب الآخرين له، هذا فضلاً عمّن حاز كمالات أكثر وأشدّ وأكبر، فكيف بمن خلت ساحته من أيّ قصور أو نقص سوى الفقر إلى الله تعالى، فلا ريب أنّه سوف يكون قطب الرُّحى والنقطة الفريدة في مركز دائرة عالم الإمكان، وهو الجوهر المنظور إليه من جميع أفلاك عالم الإمكان.

فإذا تعيّن لنا ـ كما هو ثابت في محلّه ـ أنّ أهل البيت عليهم السلام هم المصداق الأوّل والأشدّ لكلّ ما تقدّم، وأنّهم حازوا كلّ الكمالات الوجودية السامية، وأنّهم الأقرب إلى الكمال المطلق، والفاقدون لكلّ مفقود سوى

---

(١) أي سواء كانت من عالم الملك أو الملكوت، والملك هو عالم الشهادة والمادّة والحسّ، والملكوت هو عالم الغيب، انظر: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، مصدر سابق: ص٥٥١.

الفقر للغنيّ الفاقد لكلّ مفقود[1]، ومن ينحدر عنهم السيل ولا يرقى إليهم الطير[2]؛ عُلم أنّ متابعة ومحبّة أهل البيت عليهم السلام قضية فُطر الناس عليها، فالمتمسّك بهم والداعي لهم يكون عاملاً في ضوء فطرته الأولى.

وهكذا يتّضح لنا سبب حبّ أهل البيت عليهم السلام وأنّه أمرٌ وجوديّ فينا تبعاً لحبّ الكمال المتّصل بهم، وعندئذ ينقطع السؤال عن سبب هذه المحبّة كانقطاعه عن أصل طلب الكمال وحبّه.

في ضوء ذلك سوف تنفتح أمامنا أسرار كثيرة وطلاسم[3] وفيرة لعلّ من أبرزها اشتراط الإقرار بالنبوّة للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمامة لعليّ وأهل بيته عليهم السلام على سائر الأنبياء السابقين والالتزام بولايتهم كما جاء في الأخبار المستفيضة[4].

---

(١) جاء في بعض الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام: «**وشاهد كلّ مشهود، ومُوجد كلّ موجود، ومُحصي كلّ معدود، وفاقد كلّ مفقود، ليس دونك من معبود...**».
انظر: **مصباح المتهجّد** لشيخ الطائفة الطوسي، نشر مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، بيروت: ص٨٠٤.

(٢) جاء في الخطبة الشقشقية لأمير المؤمنين عليه السلام: «**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليَّ الطير...**». **نهج البلاغة**، تحقيق محمد عبده: ج١ ص٣١.

(٣) جمع طلسم، وهو اسم للسرّ المكتوم. انظر: **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمحمّد مرتضى الزبيدي، نشر مكتبة الحياة، بيروت: ج٨ ص٣٨١.

(٤) قال الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله يوم أسري به: «**أتاني ملك فقال لي: يا محمّد، سل من أرسلنا من قبلك من رسلنا على ما بُعثوا؟ قلت: على ما بُعثوا؟ قال: على ولايتك وولاية عليّ بن أبي طالب** ». انظر: **معرفة علوم الحديث** للحاكم النيسابوري، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ : ص٩٦.وأيضاً: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب، طبع مكتبة الحيدرية، ١٩٥٦م، النجف الأشرف: ج١ =

وهكذا سوف نعرف وجهاً آخر للحديث النبوي المعتبر «**يا عليّ أنت قسيم النار تقول هذا لي وهذا لك**»[(١)]، وفي رواية أخرى: «**أنتَ قسيم الجنّة والنار، في يوم القيامة تقول للنار: هذا لي وهذا لك**»[(٢)].

= ص٢٤٧؛ مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين، للشيخ محمّد بن أحمد بن الحسن بن شاذان القمّي، نشر وتحقيق مدرسة الإمام الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ ، قم: ص١٥٠؛ **كنز الفوائد** للكراجكي، نشر مكتبة المصطفوي، الطبعة الأولى، قم: ص٢٥٨؛ **الصراط المستقيم** لعليّ بن يونس العاملي، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ: ج٢ ص٢٤٠؛ **المحتضر** لحسن بن سليمان الحلّي، نشر المطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى، ١٩٥١م، النجف الأشرف: ص١٢٥؛ **الاستنصار** لأبي الفتح الكراجكي، نشر دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، بيروت: ص٣٦؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٤٧، ج١٨ ص٢٩٧، ج٢٦ ص٣٠١- ٣٠٧، ٣١٨؛ **الغدير** للأميني، مصدر سابق: ج١ ص٣٨٨؛ **مناقب الخوارزمي**، مصدر سابق: ص٣١٢؛ **شواهد التنزيل** للحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر مجمع إحياء التراث الإسلامي، إيران: ج٢ ص٢٢٣؛ **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر، تحقيق علي شيري، نشر دار الفكر، ١٤١٥ هـ، بيروت: ج٤٢ ص٢٤١؛ **بشارة المصطفى** لمحمّد بن علي الطبري، تحقيق جواد القيّومي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، قم: ص٣١١، وكتب أخرى يطول المقام بذكرها.

(١) **تفسير القمّي** لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم: ج٢ ص٣٨٩.

(٢) **الصواعق المحرقة** لابن حجر الهيتمي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر شركة الطباعة الفنّية المتّحدة، ١٩٦٥م، القاهرة: ص٧٥.

جدير بالذكر أنّ هذا الحديث النبويّ الشريف ورد بشكل مستفيض في كتب الفريقين، ولشهرته يقول ابن أبي الحديد: «فقد جاء في حقّه الخبر الشائع المستفيض أنّه قسيم النار والجنّة، وذكر أبو عبيد الهروي في الجمع بين الغريبين: إنّ قوماً من أئمّة =

فهو الكمال المأمول، من بلغه كان نصيبه الجنّة، فطوبى لمن تمسّك بركبه وسار على نهجه وذلك هو الفوز العظيم، والبؤس والحسرات لمن ضاقت نفسه وعجزت عن إراءة ذلك الكمال السامي لنفسه، ولم يتّبع ما أنزل إليه

= العربية فسّروه فقالوا: لأنّه لمّا كان محبّه من أهل الجنّة ومبغضه من أهل النار، كان بهذا الاعتبار قسيم النار والجنّة. قال أبو عبيد: وقال غير هؤلاء: بل هو قسيمهما بنفسه في الحقيقة، يُدخل قوماً إلى الجنّة وقوماً إلى النار، وهذا الذي ذكره أبو عبيد أخيراً هو ما يطابق الأخبار الواردة فيه؛ يقول للنار: هذا لي فدعيهِ، وهذا لكِ فخذيه». **نهج البلاغة** شرح ابن أبي الحديد، مصدر سابق: ج٩ ص١٦٥.

وقد سُئل أحمد بن حنبل عن الحديث «يا أبا عبد الله! ما تقول في هذا الحديث الذي يُروى أنّ عليّاً قال: أنا قسيم النار؟ فقال أحمد: وما تنكرون من هذا الحديث؟ أليس روينا أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: «**يا عليّ! لا يحبّك إلاّ مؤمن ولا يبغضك إلاّ منافق**؟» قلنا: بلى، قال: فأين المؤمن؟ قلنا: في الجنّة، قال: فأين المنافق؟ قلنا: في النار، قال: فعليّ قسيم النار. انظر: **الغدير**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٩٩.

ولشهرة هذا الحديث النبويّ، جاء في الأذكار والأدعية والزيارات والأشعار، حتّى اشتهر على الألسن بيتان من الشعر منسوبان للإمام الشافعي، حيث كان ينشد قائلاً:

علي حُبّه جُنّة قسيم النار والجنّة وصيّ المصطفى حقّاً إمام الإنس والجِنّة

انظر: **ينابيع المودّة** للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، منشورات الشريف الرضيّ، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، قم: ص٩٨، علماً أنّ الحافظ القندوزي قد عقد باباً مستقلاً لهذا الحديث في كتابه هذا حيث بيّن فيه أنّ عليّاً عليه السلام هو قسيم النار والجنّة.

ورحم الله تعالى نقيب الطالبيين الشريف الرضي حيث كان يقول:

قسيم النار جدّي يوم يلفى به باب النجاة من العذابِ
وساقي الخلق والمهجات حرّى وفاتحة الصراط إلى الحسابِ

انظر: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل** للشريف الرضي، شرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء، نشر دار المهاجر، بيروت: ص٧٣.

من ربِّه، فأولئك ﴿يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَـهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾[(١)]، وأيّ حسرات تلك! إنّها حسرات تتحطّم على جنباتها جبال الأرض وتلتهب منها نيران جهنّم على ما فرّط به وما أبداه من سخرية واستهزاء، ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ * أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[(٢)]، وهنالك يفرح المؤمنون ويخسر المبطلون.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال: «**أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله، وأنا باب الله**»[(٣)]، وعن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾، قال: «**جنب الله: أمير المؤمنين** عليه السلام **وكذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم**»[(٤)].

وربّ قائل يقول: إذا كانت محبّة أهل البيت عليهم السلام أمراً فطريّاً فُطر عليه الإنسان في أصل وجوده، فلماذا نرى أعداءهم كثيرين قد امتلأت بهم

(١) البقرة: ١٦٧.
(٢) الزمر: ٥٦ ـ ٥٩.
(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١، ص١٤٥، ح٨.
(٤) المصدر السابق: ج١، ص١٤٥، ح٩.
والجنب هو القُرب، وقوله: على ما فرّطت في جنب الله، أي في قرب الله. انظر: لسان العرب مصدر سابق: ج١ ص٢٧٥.
وقد كنّي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالجنب لشدّة قربه من الله تعالى، وهذا هو المعنى الذي كان سيّدنا الأستاذ بصدد تعريفه وإيصاله، وهو أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الكمال المُوصل إلى الكمال المطلق بلا فاصلة، فهو جنب الله وفي جواره.

صفحات التأريخ؟

والجواب هو أنّ الإنسان قد تُرك له الخيار في الحياة الدُّنيا في تحديد من يتولاّهم أو يتبرّأ منهم، وهذا لا ينافي فطرية أصل الشيء كما هو الحال في معرفة الله تعالى وتوحيده، فإنّ الله تعالى قد خلق الخلق مفطورين على معرفته وتوحيده، ولكنّنا مع ذلك نجد أنّ نسبة الملحدين والمشركين في الأرض من مجموع سكّانها ليست قليلة[١]، ولا ريب أنّهم قد اعتقدوا وعملوا وفق إرادتهم الشخصية واختيارهم خلافاً لما فطروا عليه.

وقد تقدّم منّا أنّه لا منافاة بين فطرية الشيء واختيار الفاعل لغيره، وفي ذلك أمثلة كثيرة لا يسع المقام لذكرها ونكتفي بما تقدّم من مثال معرفة الله وتوحيده.

حبّ عليّ حسنة

في ضوء ما تقدّم سوف يتّضح لنا معنىً جليل وعميق من الحديث المرويّ عن طرق الفريقين عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**حبّ عليّ حسنة لا تضرّ معها سيئة، وبغض عليّ سيّئة لا تنفع معها حسنة**»[٢]، لأنّ

(١) ففي الصين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ يُوجد زهاء مليار إنسان غير موحِّد «وثنيّ»، ونصف هذا العدد تجده في الهند، فضلاً عن الغالبية العظمى من سكّان اليابان والكوريتين وجملة من دول أفريقيا، فكلّ هؤلاء لم يخرجوا عن أصل فطرة التوحيد في خلقهم ولكنّهم اثّاقلوا إلى الأرض بعدما أُمروا بالنظر في أمور دينهم، ولعلّهم لم تصل إليهم المعارف كما ينبغي، والتي لا تخرج عن كونها منبّهات لذلك الأمر الفطري الذي غيّبه الركون إلى الدنيا والانغماس في ملذّاتها.

(٢) عوالي اللآلي، مصدر سابق، قم: ج٤ ص٨٦؛ ينابيع المودّة، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩٢؛ المناقب للخوارزمي، مصدر سابق: ص٣٥.

حبّ عليّ هو الكمال الذي يتكامل به الإنسان السالك وصولاً إلى الكمال المطلق، فكيف تضرّ معه سيّئة وقعت منه في الطريق؟

بعبارة أخرى: إنّ جمال عليّ عليه السلام وكماله ينتشلان السالك من كلّ مساوئه السابقة ويرتقيان به نحو مدارج الكمال المطلق، وما دام السير كائناً فلا معنى لبقاء السيّئة. فمن حاز حبّ عليّ حاز الكمال الموصل إلى الكمال المطلق، فأيّ سيّئة تلك التي تضرّ معه؟!

ولا يتوهّمنَّ أحد بأنّ هذا المعنى (ما دام حبّ عليّ متحقّقاً فإنّه لا تضرّ معه سيّئة) مُغرٍ بارتكاب المعاصي واقتراف الذنوب، فذلك من تسويلات الشيطان، وهذا ما يستدعي منّا الوقوف قليلاً عند مفاد هذا الحديث النبوي الشريف لدفع شبهة الإغراء بالمعصية التي ربّما تعتمل في نفوس بعضٍ إن لم نقل كثيرين.

إنّ ما نلتزم به هو أنّ السالك إلى الله تعالى بحبّ علي عليه السلام لا تضرّ معه السيّئة، وفي تعبيرنا عنه بالسالك دلالة واضحة على كون المحبّ مؤمناً مهتدياً عاملاً للصالحات، وهذه هي أوّليات السلوك ومبادئه الأساسية، فلا معنى للسلوك نحو الحقّ تعالى ما لم يكن السالك متّصفاً بها.

ولذا لا يسوغ لمن نال حبّ عليّ عليه السلام وتقاعس عن أداء تكاليفه أن يتمسّك بهذا الحديث لدفع سيّئاته، فإنّ الحبّ من أوّلياته وأولوياته هو التأسّي بالمحبوب لا التأسّي بأعدائه، ولا ريب أنّ ترك العمل بالتكاليف هو خلافٌ صريح للتأسّي المطلوب، فضلاً عن كونه معصية واغتراراً بتسويلات الشيطان الرجيم، وهو ما يكشف بوضوح عن قشرية ذلك الحبّ الذي سرعان ما يزول أو هو مهدّد بالزوال ولو بعد حين. فالذي يبقى مع الإنسان عند وفاته ما كان موصوفاً بالوجود حقيقةً كالعمل،

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[١]، وكذلك الحبّ الوجوديّ الحقيقي ذو الأثر الفعلي على حركات وسكنات وأقوال وأفعال المحبّ، لا الحبّ القشري والاعتباري الادّعائي الأجوف والخالي من أيّ دليل أو علامة والفاقد حتّى للإشارة لأنّه صوريّ لا روح بين جنبيه، ولا ريب أنّ هذا الحبّ الادّعائي لا حظّ له من القبول.

فحبّ عليّ عليه السلام لا يرفع عنّا قلم التكليف، فلا يظنّ أحد «أنّ مجرّد ادّعاء التشيّع وحبّ التشيّع وحبّ أهل بيت الطهارة والعصمة سوّغ له ـ والعياذ بالله ـ اقتراف كلّ محرّم من المحظورات الشرعية ويرفع عنه قلم التكليف... فمحبّ أهل البيت وشيعتهم هو الذي يشاركهم في أهدافهم ويعمل في ضوء أخبارهم وآثارهم»[٢].

إذاً فالمحبّ الذي فاز بتلك الحسنة العظمى التي لا تضرّ معها سيّئة هو المقتدي والسائر في ركاب أهل البيت عليهم السلام والراكب سفينتهم قولاً وعملاً. وحيث إنّ السائر لم يصل إلى مرتبة العصمة والحصانة التامّة من الذنوب، فإنّ احتمال وقوع السيّئات منه ممكن بل واقع بالفعل، وهذه السيّئات مغفورة له، بل ربّما تُبدّل إلى حسنات.

عن محمّد بن مسلم الثقفي رحمه الله قال: سألت أبا جعفر محمّد بن علي عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾[٣]، فقال عليه السلام: «**يؤتى بالمؤمن المذنب يوم القيامة حتّى يُقام بموقف الحساب، فيكون الله تعالى هو الذي يتولّى حسابه**

---

(١) الزلزلة: ٧ـ ٨.

(٢) الأربعون للسيّد الإمام الخميني، مصدر سابق: ص٥١١ ــ ٥١٢.

(٣) الفرقان: ٧٠.

لا يُطلع على حسابه أحداً من الناس، فيُعرّفه ذنوبه حتى إذا أقرّ بسيّئاته قال الله عزّ وجلّ للكتبة: بدّلوها حسنات وأظهروها للناس، فيقول للناس حينئذ: ما كان لهذا العبد سيّئة واحدة! ثمّ يأمر الله به إلى الجنّة، فهذا تأويل الآية، وهي في المذنبين من شيعتنا خاصّة»[١].

أمّا أولئك الذين حُرِموا من تلك الحسنة العظمى فإنّ سيّئاتهم سوف تكون وبالاً عظيماً عليهم، وكفى بهم عدم نيلهم لذلك الحبّ سيّئةً، وهم الخاسرون.

وأمّا الأخسرون فأولئك الذين اقترفوا تلك السيئة العظمى وهي بغض عليّ ولو بأدنى مراتبه، فأولئك لن تجديهم حسناتهم ـ إن كنّ حسنات ـ فهي ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾[٢]، وهي الهباء المنثور بوجه صاحبها ﴿**وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً**﴾[٣]، فلو جاء بحسنات الثقلين وعبادة الخافقين فلن تجديه نفعاً ما لم يكن حائزاً شرط القبول وهو حبّ عليّ عليه السلام وولايته، فكيف بمن أبغضه؟

فالحسنة مع بغض عليّ عليه السلام ليست بأفضل حالاً من السيّئة مع حبّه عليه السلام، لأنّ سيئة المحبّ لعليّ عليه السلام مغفورة أو قابلة لذلك، وحسنة المبغض له مردودة. وإذا ما بُدّلت سيّئة المحبّ إلى حسنة فإنّ تقدّمها على حسنة المبغض من باب أولى.

إنّ تقديم السيئة على الحسنة في مثل هذا المورد قد جاء في موارد أخرى تنتهي بروحها إلى ما تقدّم معناه من حبّ أمير المؤمنين عليه السلام، فقد رُوي

(١) أمالي الشيخ الطوسي، مصدر سابق: ج١ ص٧٠.
(٢) النور: ٣٩.
(٣) الفرقان: ٢٣.

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول في خطبته: **أيّها الناس دينكم دينكم؛ فإنّ السيّئة فيه خيرٌ من الحسنة في غيره، والسيئة فيه تغفر، والحسنة في غيره لا تُقبل**»(١)، فالجائي بدين آخر لا يُقبل منه دينه، فما جدوى حسناته ولو كانت أضعاف جبال تهامة؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ**﴾(٢)، كما أنّ الجائي بدين الله القيّم تُغفر ذنوبه.

ولا ريب أنّ ذلك الدِّين القيّم الذي تكون السيئة فيه خيرٌ من الحسنة في غيره هو الدِّين الذي أمر الله تعالى باتّباعه والتمسّك به والذي كمل بولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام وتمّت به النعمة؛ قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً**﴾(٣). وقد تضافرت الأخبار من الفريقين على نزول هذه الآية المباركة بعد عقد البيعة لأمير المؤمنين علي عليه السلام في غدير خمّ بعد حجّة الوداع(٤). ففي يوم البيعة الكبرى اكتمل الدِّين و﴿**يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾(٥) وذلك هو الدِّين القيّم الذي طالما كرّر أمير المؤمنين عليه السلام ذكره وضرورة

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٤٦٤ ح٦.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) انظر: **الغدير** للعلاّمة الأميني، مصدر سابق: ج١ ص٢٣٠. حيث يقول رحمه الله: أصفقت الإمامية عن بكرة أبيها على نزول هذه الآية حول نصّ الغدير بعد إصحار النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله بولاية مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بألفاظ درّية وصريحة... وصافق الإمامية على ذلك كثيرون من علماء التفسير وأئمّة الحديث وحفظة الآثار من أهل السنّة.

(٥) المائدة: ٣.

الالتزام به، بقوله عليه السلام: «**أيّها الناس دينكم دينكم...**»[(١)].

وكيف لا يكونون كذلك وهم أمناء الله على وحيه ومُستودع مواريث الأنبياء وحُجج الله البالغة والصراط المستقيم، بهم فتح الله وبهم ختم[(٢)].

والآن بقي لدينا أن نعرف مواقع غفران السيّئات عمّن ربح وفاز بحبّ عليّ عليه السلام، أيكون ذلك في البرزخ ابتداءً، أم هو موكول إلى يوم القيامة، أم يمنع من الخلود في النار فقط؟

بعبارة أخرى: إذا كانت السيّئة موجبة لجلب الضرر لمقترفها، وكان حبّ عليّ يدفع وقوع ذلك الضرر، أفيدفعه في جميع المواقف التي يتعرّض لها الإنسان بعد الموت ابتداءً من عذاب القبر والبرزخ ومروراً بنار جهنّم بعد النشر والحشر وانتهاءً بالخلود في النار، أم يتكفّل بموقف ما من تلك المواقف؟ أمطلق الضرر ونوعه هو المنفيّ في ما يمكن تسميته بنفي الضرر عن مرتكب السيّئة، أم المنفيّ هو مصداق من مصاديقه؟

أمّا بالنسبة إلى الخلود في النار فلا شبهة في عدم وقوعه للمؤمن المحبّ لعليّ، وهذا هو القدر المتيقّن من نفي الضرر بحبّ عليّ عليه السلام.

ومن الواضح أنّ نفي ضرر الخلود هو من أهمّ الأضرار المنفيّة، ومع عدمه لا يبقى أيّ معنىً لحديث «**حبّ عليّ حسنة لا تضرّ معها سيّئة...**»، فضلاً عمّا جاء في أحاديث مستفيضة تؤكّد حقيقة نفي ضرر الخلود عن الموحّدين ممّن ارتكبوا الكبائر غير الشرك بالله تعالى[(٣)]، ولعلّ هذا ممّا أجمع

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ٤٦٤، باب أن الإيمان لا يضرّ معه سيّئة: ح٦.

(٢) ورد هذا المعنى مستفيضاً في جملة من الأحاديث والأدعية والزيارات.

(٣) لا ريب أنّنا نشترط في المحبّ لعليّ عليه السلام أن يكون موحِّداً لينتفع بحبّه، ومن دون التوحيد تصبح القضية سالبة بانتفاء الموضوع، ويكون (المحبّ) خارجاً تخصّصاً =

عليه المسلمون، فإذا كان الموحِّد مطلقاً غير مُخلَّد في النار، فكيف بالموحِّد المحبّ لعليّ عليه السلام؟ فلا شكّ أنّه أولى بذلك، وقد ورد حديثٌ قدسيّ مستفيض بنجاة الموحِّدين من الدخول في النار فضلاً عن الخلود فيها؛ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى «**لا إله إلاّ الله حصني فمن دخل حصني أمن عذابي**»(١). وقد اتّضح لنا في بحث سابق شرطية هذا التوحيد، فلا حاجة للإعادة(٢).

وأمّا نفي الضرر الثاني، وهو أصل دخول النار، ففيه تفصيل، فلا

= لا تخصيصاً؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾. النساء: ٤٨، وقد نبّه إلى ذلك السيّد الأستاذ بإشارة خفيفة بقوله: فكيف بالموحِّد المحبّ؟

(١) وهو الحديث المرويّ عن الإمام الرضا عليه السلام والمسمّى بحديث السلسلة الذهبية الذي رواه الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن أجداده صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين عن جبرئيل عن الله عزّ وجلّ، ثمّ تمّم الإمام عليه السلام الحديث بقوله: «**بشروطها وأنا من شروطها**». انظر: **الجواهر السنية في الأحاديث القدسية** لشيخ المحدّثين محمد بن الحسن الحرّ العاملي، نشر مكتبة المفيد، قم: ص٢٢٣.
وقد عرفنا أنّ كلمة التوحيد لا تكون حصناً من العذاب إلاّ بولايتهم عليهم السلام، فتكون الخلاصة هي أنّ ولايتهم هي الحصن من العذاب، ولذا ورد في الحديث القدسيّ المرويّ عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبيّ صلّى الله عليه وآله عن جبرئيل قال: يقول الله تعالى: «**ولاية علي بن أبي طالب حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي**». قال الإمام الرضا عليه السلام: «**بشروطها وأنا من شروطها**». انظر **مناقب آل أبي طالب** عليه السلام لابن شهرآشوب، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩٦.
وبهذه الشروط تنحصر الدائرة بأتباع أهل البيت عليهم السلام الإمامية الاثني عشرية.

(٢) تقدّم ذلك في بحث «حبّ الله تعالى لخلقه» من هذا الكتاب، عند قوله «دام موفّقاً»: فكلمة التوحيد هي حصن...

يمكن نفيه على نحو الموجبة الكلّية كما لا يمكن إثباته على نحو الموجبة الكلّية أيضاً، حيث يتوقّف ذلك على بيان مراتب التشيّع، ففي ضوئها يتّضح لنا الموقف جليّاً.

وأمّا أقسام أو مراتب التشيّع فيمكن حصرها بما يلي:

١ ـ التشيّع الخالص نظراً ـ أي اعتقاداً ـ وعملاً.

٢ ـ التشيّع الخالص نظراً لا عملاً.

٣ ـ التشيّع المشوب نظراً وعملاً.

أمّا الأوّل فهو المراد من جملة الروايات التي ورد فيها لفظ التشيّع، حيث ينسبهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى أنفسهم الشريفة بألفاظ متقاربة من قبيل: «شيعتنا، شيعتي، شيعتك...». ومن جملة هذه الروايات:

عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «... **ما شيعتنا إلاّ مَن اتّقى الله وأطاعه، وما كانوا يُعرفون يا جابر إلاّ بالتواضع والتخشّع والأمانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلاة** و...»، حيث يذكر فيها الإمام عليه السلام أكثر من أربع عشرة صفة. وقد تحيّر جابر الجعفي بذلك فقال مستغرباً: يا ابن رسول الله ما نعرف اليوم أحداً بهذه الصفة**!** فقال الإمام عليه السلام: «**يا جابر، لا تذهبنّ بك المذاهب، حَسِبَ**(١) **الرجل أن يقول أحبّ عليّاً وأتوّلاه ثمّ لا يكون مع ذلك فعّالاً؟!**...»(٢).

وهكذا في قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام:

---

(١) في رواية الأمالي للصدوق (أحَسِب). الأمالي للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٧٢٥ ح٣. ومن الواضح أنّ الاستفهام مقصود في النقلين معاً ولكن إظهاره هو الأولى.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٧٤ ح٣.

«يا عليّ إنّ شيعتك مغفورٌ لهم... يا عليّ شيعتك هم الفائزون يوم القيامة»(١).

وهم الذين يصفهم الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «... **شيعتنا ينظرون بنور الله، ويتقلّبون في رحمة الله، ويفوزون بكرامة الله... أُولئك أهل الإيمان والتُّقى، وأهل الورع والتقوى، ومَن ردّ عليهم فقد ردَّ على الله، ومَن طعن عليهم فقد طعن على الله؛ لأنّهم عباد الله حقّاً، وأولياؤه صدقاً. واللهِ إنّ أحدهم ليشفع في مثل ربيعة ومضر فيشفّعه الله فيهم لكرامته»**(٢).

• فهذه الطبقة هي الأولى من طبقات التشيّع، الصادق عليهم عنوان التشيّع لفظاً ومعنىً، ونظراً وعملاً حقيقة. ولعلّ من أبرز نماذج التشيّع في هذه الطبقة الصحابة الأجلاّء من قبيل المقداد وعمّار وسلمان وأبي ذر وجابر الأنصاري، وشهداء الطفّ، وزرارة، ومحمّد بن أبي عمير، والكليني وكلّ من صدق عليه المناط المتصيَّد من الرواية الأولى التي نقلها جابر الجعفي.

وقد اصطلحنا على هذه الطبقة بالتشيّع الخالص نظراً وعملاً ونريد بالنظر البُعد العقديّ والفكريّ، ونريد بالعمل التزامهم الكامل بالشريعة المقدّسة من أوامر ونواهٍ وبضميمة البُعد الأخلاقي نظراً لكونه داخلاً في الجانب العمليّ السلوكيّ.

• وأمّا مرتبة التشيّع نظراً لا عملاً، فهي الأخرى وإن كانت في أصلها مشكّكة ذات مراتب، إلاّ أنّه من الممكن حصرها بمرتبتين أو طبقتين، هما:

---

(١) الأمالي للصدوق، مصدر سابق: ص٦٦ ح٨.

(٢) صفات الشيعة للشيخ الصدوق، نشر مطبعة عابدي، طهران: ص٤.

الطبقة الأولى: الذين يعتقدون بإمامة أهل البيت عليهم السلام الاثني عشر، ووجوب طاعتهم واتّباعهم، ولكنّهم على المستوى العملي والسلوكي يرتكبون الذنوب رغم التزامهم بظواهر الشريعة من صلاة وصيام و...، فهم يصدق عليهم أنّهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً.

الطبقة الثانية: الذين يعتقدون بإمامة أهل البيت عليهم السلام ووجوب اتّباعهم أيضاً، ولكنّهم لم يلتزموا بظواهر الشريعة كالصلاة والصيام و...، فضلاً عن ارتكابهم الذنوب الأخرى كبائرها وصغائرها.

فهاتان الطبقتان أخلصتا العقيدة، حيث التزمتا بإمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام على مستوى التولّي وعلى مستوى التبرّي معاً، وإن اختلفتا عملاً وسلوكاً.

فأمّا الطبقة الأولى منهما فإنّ الراجح عندنا عدم دخولهم النار، وأنّ ما تقدّم منهم من ذنوب يُعاقَبون عليها في عالَمي الدُّنيا والبرزخ، فيكون البرزخ عالم تطهير لهم.

وأمّا الطبقة الثانية منهما، فالراجح عندنا دخولهم النار حتّى يتمّ تطهيرهم كاملاً، هذا إن ماتوا ولم يتوبوا ويصلحوا من أحوالهم، وإلاّ فمع التوبة النصوح منهم سوف يترجّح عدم دخولهم النار، فإنّ التوبة النصوح تمحق آثار الذنوب، بل لعلّ سيئاتهم تبدّل إلى حسنات.

• وأمّا مرتبة التشيّع المشوب نظراً وعملاً، فهم على طبقات يمكن حصرها بما يلي:

الطبقة الأولى: الذين التزموا بإمامة أهل البيت عليهم السلام، فوالوهم ووالوا مَن والاهم، ولكنّهم لم يتبرّؤوا من أعدائهم، فحفظوا التولّي

وأغمضوا عن التبرّي. هذا نظراً ـ أي على مستوى العقيدة والفكر ـ وأمّا على مستوى السلوك فهم ملتزمون بظواهر الشريعة مع صدور هنات وزلاّت. فهؤلاء وإن كانوا بالضمن يتبرّؤون من أعداء أهل البيت عليهم السلام إلاّ أنّهم لا يحدّدون المصداق، أو أنّهم قد حصلت لهم شبهة أو شكّ في تحديد المصداق، فغضّوا الطرف عن ذلك، أو أنّهم لم يحدّدوا ذلك؛ تقيّة أو حرصاً منهم على حفظ المصلحة العامّة.

فإن صدر منهم ذلك تقيّة أو تقديراً منهم للمصلحة العامّة وفق مقتضيات عصورهم، فهم يندرجون ضمن الطبقة الأولى من المرتبة الثانية من مراتب التشيّع، أي: في التشيّع الخالص نظراً لا عملاً.

وإن صدر منهم ذلك لشبهة فيُرجع في ذلك إلى دليلهم، وفي ضوئه يُحدّد موقفهم.

الطبقة الثانية: هم كالطبقة الأولى المتقدِّمة نظراً، ولكنّهم جمعوا مع ذلك الخلل العقدي؛ عزوفاً عن الالتزام بظواهر الشريعة. وهؤلاء إمّا أن يُلحقوا بالطبقة الثانية من المرتبة الثانية إذا ما صدر الخلل العقدي منهم تقيّة أو لحفظ المصلحة العامّة، وإمّا أن يُرجع إلى دليلهم إذا ما حصل منهم ذلك نتيجة شبهة مع القصور لا التقصير، وإلاّ فمصيرهم معلوم بالنسبة إلى مكوثهم في النار، ومجهول بالنسبة إلى الخلود.

الطبقة الثالثة: هم الذين جمعوا الولاء لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ولمخالفيهم وغاصبي حقوقهم، فهؤلاء لا يُجديهم حبّ عليّ عليه السلام شيئاً سواء أكانوا ملتزمين بظواهر الشريعة أم خارجين عن رسومها.

وأمّا بالنسبة إلى مبغضي أهل البيت عليهم السلام فهم خارجون تخصّصاً عن صلب الموضوع؛ إذ الكلام في حبّ عليّ عليه السلام، لا في خلود المبغضين

في النار، فضلاً عن دخولهم فيها، فهم النواصب الأسوأ حالاً من اليهود والنصارى.

وعلى أيّ حال، فإنّ المرتبة الأولى من مراتب التشيّع هي العنوان الأبرز والواضح للشيعة، فهم المتشيّعون الموالون المحبّون.

وأمّا المرتبة الثانية فهم الموالون المحبّون حقيقةً، والمتشيِّعون تجوّزاً.

وأمّا المرتبة الثالثة فمن لم يلتحق منهم بإحدى طبقتي المرتبة الثانية، فهم ليسوا بشيعة وليسوا بموالين حقيقة، وإنّما هم موالون مجازاً، بل هم محبّون مجازاً أيضاً، فإنّ الحبّ يدعو إلى الموالاة، والموالاة تعني نفي موالاة غيرهم.

وبذلك نخلص إلى أنّ هنالك تشيّعاً حقيقيّاً وآخر مجازياً، وموالاة حقيقيّة وأُخرى مجازية، وحبّاً حقيقيّاً وآخر مجازيّاً.

أمّا التشيّع الحقيقي والموالاة الحقيقيّة والحبّ الحقيقي فذلك كلّه نصيب ذوي المرتبة الأولى، فهم الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه.

وأمّا التشيّع المجازيّ والموالاة والحبّ الحقيقيّان فهما من نصيب المرتبة الثانية مع لحاظ التباين بين طبقتي هذه المرتبة.

وأمّا التشيّع المجازيّ والموالاة المجازية والحبّ المجازيّ فذلك كلّه نصيب المرتبة الثالثة ممّن لم يلتحق بالمرتبة الثانية، وفقاً للبيان المتقدّم.

أمّا أصحاب المرتبة الأولى فناجون ولا ريب، وأمّا أصحاب المرتبة الثانية فبعضهم ناج والبعض الآخر على خطر عظيم، وأصحاب المرتبة الثالثة هم في الخطر العظيم لا ريب.

هذا كلّه فيما يتعلّق بدخول النار وعدمه، وهو ما أسميناه بنفي الضرر الثاني المترتّب على حبّ أمير المؤمنين عليه السلام.

وأمّا عذاب البرزخ فإنّه لا ينجو منه مُسيء سواءً كان مؤمناً أو غير مؤمن، محبّاً أو غير محبّ، ولذا كان الإمام الصادق عليه السلام يقول لأتباعه وشيعته: «**والله ما أخاف عليكم إلاّ البرزخ، فأمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم**». وقد تقدّم في الحديث المرويّ عن محمّد بن مسلم الثقفي رحمه الله أنّه «**يؤتى بالمؤمن المذنب يوم القيامة...**»(١)، ومن الواضح أنّ البرزخ إنّما سُمّي بذلك لتوسّطه بين عالم الدُّنيا وعالم القيامة، أو هو بين الدنيا والبعث والنشور. فالموت هو تعبير آخر لبدء الحياة البرزخية؛ قال تعالى: ﴿**وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾(٢)، وربّما يُطلق أحياناً عنوان القيامة الصغرى على البرزخ في قِبال عنوان القيامة الكبرى الذي يُطلق على يوم النشر والحشر والحساب؛ وذلك لوجود بعض الشبه بين القيامتين من سؤال وجواب وحساب وعذاب(٣) بما ينسجم مع العالَمين.

فالبرزخ هو نافذة تطلّ على الآخرة، وليس هو الآخرة بعينها. فالآخرة إنّما سمّيت بذلك لأنّه ليس بعدها شيء، فإمّا جنّة أو نار، ومن الواضح أنّ البرزخ وراءه شيءٌ عظيم وهو يوم البعث والنشور والحساب والثواب

---

(١) تقدّم تصدير الحديث.

(٢) المؤمنون: ١٠٠.

(٣) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**يجيء الملكان منكر ونكير إلى الميّت حين يُدفن، أصواتهما كالرعد وأبصارهما كالبرق الخاطف يخطّان الأرض بأنيابهما ويطآن في شعورهما فيسألان الميّت من ربّك؟...** ». فروع الكافي لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران: ج ٣ ، ص ١٣٦ ، ح ٧.
وقد جاء في بعض الأدعية: «**اللّهمَّ إنّي أعوذ بك من النسيان والكسل، والتواني في طاعتك والفشل، ومن عذابك الأدنى عذاب القبر وعذابك الأكبر...** ». مصباح المتهجّد، مصدر سابق: ص٤٧٧.

والعقاب كما هو صريح القرآن في ورائية يوم البعث ﴿**وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾، ولذا تجد أنّ البرزخ فيه جملة من أحكام عالم الدُّنيا وجملة من أحكام عالم الآخرة، وهذه الخصوصية تناسب كونه برزخاً.

وقد تقدّم ذكر شطر من رواية التخوّف على شيعة أهل البيت عليهم السلام من البرزخ، نذكرها هنا كاملةً؛ لما فيها من بُشرى وموعظة وذكرى، فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين. روي عن عمرو بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إنّي سمعتك تقول: شيعتنا في الجنّة على ما كان فيهم؟ قال عليه السلام: **صدقتك، كلّهم والله في الجنّة**. قال: قلت: جُعلت فداك إنّ الذنوب كثيرة كبار؟ فقال: **أمّا في القيامة فكلّكم في الجنّة بشفاعة النبيّ المطاع أو وصيّ النبيّ، ولكنّي والله أتخوّف عليكم في البرزخ**. قلت: وما البرزخ؟ قال: **القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة**»(١).

ولا ينبغي الإغفال عن مواقف وأهوال عذاب القبر والبرزخ، فقد روي «**أنّ للقبر كلاماً في كلّ يوم يقول: أنا بيت الغربة، أنا بيت الوحشة، أنا بيت الدود، أنا القبر، أنا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار**»(٢). وقد ورد في أعمال الصفا الوقوف حيال الكعبة ثمّ القول: «**اللّهمَّ إنّي أعوذُ بك من عذاب القبر وفتنته وغربته ووحشته وظلمته وضيقه وضنكه**»(٣).

وبذلك نخلص إلى أنّ حبّ عليّ عليه السلام وأهل بيته حسنة تجبّ سيّئات المؤمنين دون سائر الناس الآخرين، وأنّ هذا الغفران إنّما يكون في يوم

(١) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٣ ص٢٤٢ ح٣.
(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٢٤٢ ح٢.
(٣) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج٢ ص٥٣٦.

القيامة لا في عالم البرزخ(١) فلا تمسّهم نار جهنّم فضلاً عن الخلود فيها.

(١) هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ في المقام، حيث فصّل في المراتب والطبقات وانتهى بنا إلى أنّ ثلّة من الشيعة لا تمسّهم النار البتّة، وهم المرتبة الأولى، وثلّة لا تمسّهم النار أيضاً على الأرجح وهم الطبقة الأولى من المرتبة الثانية، وثلّة تمسّهم النار على الأرجح وهم الطبقة الثانية من المرتبة الثانية، وثلّة يدخلون النار جزماً، بل يشكّ في عدم خلودهم في نار جهنّم، وأمّا بالنسبة إلى عذاب البرزخ فهو شامل لكلّ مسيء أيّاً كانت مرتبته وطبقته.

أقول: فيما يتعلّق بنفي الضرر الثاني وهو أصل دخول النار فهو حاصل أيضاً حتّى لأصحاب الطبقة الثانية من المرتبة الثانية فضلاً عن طبقتها الثانية، فإنّ عنوان التشيّع الحقيقي صادق على أفراد هذه المرتبة أيضاً.

نعم، أصحاب المرتبة الأولى هم المصداق الأبرز وليس الأوحد، وأمّا أصحاب المرتبة الثانية فالطبقة الأولى منهما مصداق بارز وليس الأبرز لعنوان التشيّع الحقيقي، وأمّا الطبقة الثانية منهما فهي مصداق ليس بارزاً لعنوان التشيّع.

وعليه فأصحاب المرتبة الأولى والثانية معاً شيعة موالون محبّون حقيقة وصدقاً وإيماناً وإن صدرت منهم الذنوب والمعاصي، فنحن شيعتهم جمعاً وتفريقاً، إجمالاً وتفصيلاً، ظاهراً وباطناً، أوّلاً وآخراً، ونحن أبناؤهم وأيتامهم لا نفترق عنهم أبداً، وكيف نفترق عنهم وهم فينا ومنّا كالروح للجسد؟!.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**يا عليّ إنّ شيعتك مغفورٌ لهم على ما كان فيهم من ذنوب وعيوب**» انظر: **أمالي الصدوق**، مصدر سابق: ص٦٦ ح٨ .

وقال صلى الله عليه وآله: «**والله لو اجتمعت الخلائق على حبّ عليّ ابن أبي طالب لما خلق الله تعالى النار**». وقد جاء هذا المعنى مرويّاً عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في كتب الفريقين معاً. انظر: **المناقب للخوارزمي**، مصدر سابق: ص٦٧ ح٣٩؛ وأيضاً: **ينابيع المودّة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٤٣ ح٦٨٤، فضلاً عن مصادر مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

من هنا ينبغي أن يقع الكلام في مسألة عذاب البرزخ الذي هو الضرر الثالث، فهل هو الآخر منفيّ عن شيعة أهل البيت عليهم السلام؟ =

= لو خُلّينا نحن ونصّ الحديث النبويّ «**حبّ علي حسنة لا تضرّ معها سيّئة...**» فإنّ الإطلاق حاكم بشمول الموردين معاً، أي عذاب نار القيامة وعذاب البرزخ، فالسيئة مغفورة لمن حصل على ذلك الحبّ القدسي، وأمّا ما ورد في جملة من الروايات حول الخشية على أتباع أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وشيعته من البرزخ فإنّه لم يرد فيها لفظ العذاب أو العقاب أو النار، وإنّما قال في الموردين السابقين وغيرهما لفظ البرزخ مجرّداً، «**ما أخاف عليكم إلاّ البرزخ**» و«**أتخوّف عليكم في البرزخ**»، فهل الخوف والخشية منحصران بالعذاب والعقاب فقط؟ كلاّ ثمّ كلاّ، والوجدان حاكم بذلك، فبعض الآباء يقول لولده: أخشى عليك الامتحان، وأتخوّف عليك من الامتحان، وهو يعلم أنّ ولده لا يفشل أو يرسب في الامتحان، وإنّما هي خشية وخوف من عدم حصول ولده على الدرجات العالية التي تناسبه، وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّها خشية من عدم حصول بعض المؤمنين المذنبين على مراتب عالية من النعيم البرزخي اللاّئق بارتباطهم بأهل البيت عليهم السلام.

وأمّا في يوم القيامة فعدم دخول نارها من باب أولى «**فإذا صار الأمر إلينا ـ أي الشفاعة ـ فنحن أولى بكم**»، هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً: فإنّنا إذا جمعنا بين حديثين شريفين مرويّين عن الإمام الصادق عليه السلام هما:

الأوّل: قوله عليه السلام: «**إنّ للقبر كلاماً... أنا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار**». فروع الكافي، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٤٢ ح ٢.

الثاني: قوله لشيعة أهل البيت عليهم السلام: «**والله لا يدخل النار منكم أحد، فتنافسوا في الدرجات وأكمدوا عدوّكم بالورع**». وسائل الشيعة للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم: ج١٥ ص ٢٤٨ ح ٢٠٤١١.

إذا جمعنا بينهما فإنّنا سوف نخلص إلى عدم مساس المؤمن بعذاب البرزخ.

وأمّا ثالثاً: فإنّ قول الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله: «**حبّ علي براءة من النار**» يؤكّد ما نريد الوصول إليه، فإنّ إطلاق الدليل (براءة من النار) شامل لمورد عذاب البرزخ، لأنّ البرزخ روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار، والروايات التي تذكر النار في عذاب البرزخ أشهر من نار على علم، وقد جاء في الدُّعاء عن الإمام =

= الصادق عليه السلام: «**إذا نظرت إلى القبر، فقل: اللّهمَّ اجعله روضة من رياض الجنّة ولا تجعله حفرة من حفر النيران**». الهداية، لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة الإمام الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، قم: ص١١٥.

وأمّا رابعاً: فهنالك رواية عن الإمام عليّ بن محمّد الهادي عليهما السلام وإن كانت ظاهرة في القضيّة الشخصيّة إلاّ أنّ فيها إشارة تُحاكي ما نحن فيه. تقول الرواية: «دخل الإمام الهادي عليه السلام على مريض من أصحابه وهو يبكي ويجزع من الموت، فقال: **يا عبد الله تخاف من الموت لأنّك لا تعرفه، أرأيتك إذا اتّسخت وتقذّرت وتأذّيت من كثرة القذر والوسخ عليك وأصابك قروح وجرب وعلمت أنّ الغسل في حمّام يُزيل ذلك كلّه، أما تريد أن تدخله فتغسل ذلك عنك؟ أوَ ما تكره ألاّ تدخله فيبقى ذلك عليك؟** قال: بلى يا ابن رسول الله. قال: **فذاك الموت هو ذلك الحمّام وهو آخر ما بقي عليك من تمحيص ذنوبك وتنقيتك من سيّئاتك، فإذا أنت وردت عليه وجاوزته فقد نجوت من كلّ غمٍّ وهمٍّ وأذى ووصلت إلى كلّ سرور وفرح**. فسكن الرجل واستسلم ونشط وغمض عين نفسه ومضى لسبيله». معاني الأخبار، لرئيس المحدّثين محمد بن علي بن الحسين الصدوق، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم: ص٢٩٠.

ومن الواضح أنّ قوله عليه السلام: «**وهو آخر ما بقي عليك من تمحيص ذنوبك وتنقيتك**» صريح بنفي عذاب البرزخ والقبر عن ذلك التابع والمحبّ. والذي يبدو من أحوال ذلك المريض هو كونه إنساناً عاديّاً؛ بنكتة جزعه من الموت. فلو كانت له خصوصيّة لاشتدّ فرحه بلقاء الله تعالى.

وأمّا قوله عليه السلام: «**وهو آخر ما بقي عليك**» فهو دليل واضح وتامّ على كون التمحيص قد حصل للرجل وأنّه يمرّ بمراحله الأخيرة، وفي ذلك إشارة إلى عدم خصوصيّة ذلك الرجل.

أضف إلى ذلك وصف الإمام عليه السلام لحال الرجل بأمر كنائيّ وهو قوله عليه السلام: «**أرأيتك إذا اتّسخت وتقذّرت وتأذّيت من كثرة القذر...**» وفي هذا الوصف إشارة خفيّة إلى الوضع العام الذي هو عليه والذي يشترك فيه مع الأعمّ الأغلب من المؤمنين من شيعة أمير المؤمنين علي عليه السلام. =

= وفي رواية أخرى يصف فيها الإمام الصادق للمفضّل ما يكون عليه شيعة أمير المؤمنين من تمحيص في الدُّنيا دون الآخرة، وأنّ آخر التمحيصات هو الموت، حيث يقول عليه السلام: «**وإنّه ليُشدّد عليه عند الموت وما هو إلاّ بذنوبه، حتّى يقول من حضره: لقد غمّ بالموت**». فلمّا رأى ما قد داخلني قال: «**أتدري لِمَ ذلك يا مُفضّل؟**» قال: قلت: لا أدري جُعلت فداك. قال: «**ذلك والله أنّكم لا تؤاخذون بها في الآخرة وعجّلت لكم في الدُّنيا**». بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٥٦، ح ١٥.

فتحصّل من ذلك رفع بل دفع جميع عذابات البرزخ عن شيعة أمير المؤمنين عليه السلام. والله العالم.

هذا من حيث محاكمة الأدلّة النقلية، وأمّا من حيث الوجدان والعقل فنحن إذا سلّمنا بصحّة مضمون الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم صلّىالله عليه وآله: «**حبّ عليّ حسنة...**» فإنّه يمكن استفادة ثلاثة أمور منه، وهي:

الأمر الأوّل: إنّ الحبّ كما تقدّم حقيقة وجودية كامنة في أصل وجود النفس، فإذا أحبّ المؤمن عليّاً عليه السلام ـ والذي هو حبّ النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وحبّهما هو حبّ الله تعالى كما جاء ذلك صريحاً في عدّة روايات منها قوله صلّى الله عليه وآله: «**من أحبّ عليّاً فقد أحبّني، ومن أحبّني فقد أحبّ الله، ومن أبغض عليّاً فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله عزّ وجلّ**». (ذخائر العقبى لأحمد بن عبد الله الطبري، نشر مكتبة القدسي: ص٦٥) ـ فإنّ وجود ذلك المحبّ سوف يتحقّق بذلك الحبّ، ويكون هذا الحبّ هو فصله الحقيقي الذي يميّزه عن أبناء نوعه الآخرين الذين حُرموا هذا الفيض المُقدّس، وبالتالي فأيّ سيئة بعدئذ سوف تضرّه؟! وأيّ عذاب سوف يشمله؟! كيف يكون ذلك وقد تميّز في قلبه قسيم الجنّة والنار (عليّ عليه السلام) والمبعوث رحمةً للعالمين (الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله) وبارئ الجنّة والنار سبحانه.

أوليس حبّ عليّ مُوصل إلى حبّ الله؟ أوليس هذا الحبّ طهارة للروح والجسد؟ فالذنوب مجبوبة مغفورة بل ومُبدّلة إلى حسنات وإن رغمت أُنوف.

ولا يبعد أن يكون كلّ مؤمن طاهر تحقّق بحبّ عليّ عليه السلام قسيماً للجنّة والنارمادام مستوعباً حقيقة علي عليه السلام التي صارت ملاكاً للقاسمية، ولكن كلٌّ بحسبه.

ولولا خشية الإطالة لأطلقنا العِنان لقلم الحبّ بتسطير المآثر والمطالب المترتّبة على =

= حبّ أمير المؤمنين عليّ؛ فإنّ حبّه عليه السلام قضية سيّالة في كلّ موجود ومكنون، ولكنّنا نصبر عن البوح وفي العين قذى وفي الحلق شجا، نرى تُراث أبوينا نهبا، (**أنا ـ** الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله ـ **وعليّ أبوا هذه الأمّة**)، والعاقبة للمتّقين.

الأمر الثاني: إذا كان حبّ عليّ عليه السلام ـ الذي هو ترجمة أخرى عن ولايته وإمامته ـ حسنة لا تضرّ معها سيّئة، وبغضه سيئة لا تنفع معها حسنة، فهذا دليلٌ تامّ على كون حبّه عليه السلام وولايته شرطاً في قبول الأعمال، فإذا توقّفت جميع أعمال العبد الأخرى بلا استثناء على حبّ عليّ عليه السلام فهذا يعني أنّ هذه الحسنة لا يُوجد مثيل لها وأنّ فاقدها لم يحرز شيئاً بعينه ولو جاء بحسنات الثقلين ـ دون ذلك الحبّ ـ وبذا يكون هذا الحبّ قاضياً ماحقاً لكلّ ذنب، فالحسنة الحقيقيّة العظمى متوافرة والسيّئة الحقيقيّة العظمى مفقودة، فكلّ سيّئة أخرى ستنطفي نارها بذلك النور القدسيّ.

بعبارة أخرى: إنّ حبّ عليّ عليه السلام هو الحسنة الراجحة على جميع السيّئات الأخرى فلا يعدلها شيء ولا ينقص منها شيء، وقد جاء هذا المعنى في جملة من الروايات، نذكر منها قول الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله: «.. **ما وُضع حبّ علي في ميزان أحد إلاّ رجح على سيّئاته، ولا وُضع بُغضه في ميزان أحد إلاّ رجح على حسناته**». **مستدرك سفينة البحار**، تحقيق الشيخ حسين علي النمازي، الناشر مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ، قم: ج٢ ص١٦٠؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٣٩ ص٢٦.

الأمر الثالث: إنّ السيّئات التي يقترفها المؤمن سوف يغادرها عيناً وأثراً وهو في الحياة الدنيا كرامةً لذلك الحبّ وذاك التولّي، لأنّ ذلك الحبّ لا يجتمع مع السيّئة فيكون طارداً لها، ولذا يبتلى المذنب في دنياه بفقر أو مرض أو سجن أو ثكل، وما شابه ذلك حتّى يطهر قلبه وبدنه فيخرج من الدُّنيا كيوم ولدته أمّه.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «**ما من شيعتنا أحدٌ يُقارف أمراً نهيناه عنه فيموت حتّى يبتليه الله ببليّة تُمحّص بها ذنوبه، إمّا في ماله أو ولده، وإمّا في نفسه حتّى يلقى الله محبّنا وما له ذنب، وإنّه ليبقى عليه شيء فيُشدّد عليه عند موته فتُمحّص ذنوبه**». **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٦٥ ص١١٥.

وفي حديث آخر مرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه دخل عليه رجل فقال: جُعلت فداك! إنّ لي أخاً لا يؤلي ـ أي لا يُقصّر ولا يُبطئ ـ عن محبّتكم وتعظيمكم، =

هذا إذا كانوا في المرتبة الأولى والطبقة الأولى من المرتبة الثانية، وأمّا الطبقة الثانية فالراجح عندنا دخولهم النار فضلاً عن عذاب البرزخ، وأمّا المرتبة الثالثة فلا ريب في دخولهم النار فضلاً عن شمولهم بعذاب البرزخ، بل هم في خطر عظيم من الخلود في النار، وقد اتّضح لنا ذلك بما فيه الكفاية.

وبذلك يكون حبّ أمير المؤمنين وسيِّد الموحِّدين علي عليه السلام دافعاً للضرر الأوّل وهو الخلود في نار جهنّم، وللضرر الثاني وهو أصل دخول

= غير أنّه يشرب الخمر. فقال الصادق عليه السلام: «**إنّه لعظيم أن يكون محبّنا بهذه الحال، إلاّ أنّ هذا لا يخرج من الدُّنيا حتّى يتوب أو يبتليه الله ببلاء في جسده فيكون تحبيطاً لخطاياه حتّى يلقى الله عزّ وجلّ ولا ذنب عليه**». شرح الأخبار في فضائل **الأئمّة الأطهار** عليهم السلام للقاضي النعمان بن محمد المغربي، تحقيق السيّد محمد حسن الجلالي الحسيني، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم: ج٣ ص٥٨٧.

فالسيّئات لها أثرٌ وضعيّ على المؤمن ـ فضلاً عن غير المؤمن ـ في الدُّنيا، وهذا الأثر يُمحَق تماماً بالتمحيص في الدنيا، فلا يبقى للذنب بعد الموت عينٌ ولا أثر.

ولكن ينبغي أن يُعلم أنّ البحث فيما تقدّم إنّما هو كبرويّ يتوقّف تطبيقه على تحقّق الصغرى، وهي إحراز حبّ عليّ عليه السلام وتحقّقه، فلا يكفي الادّعاء مجرّداً وإنّما لابدّ من التحقّق به.

واعلم أنّ حبّ علي وولايته عليه السلام لا يجتمعان البتّة مع حبّ وموالاة مناوئيه وأعدائه وسالبيه حقّه والراضين بذلك، كما أنّ حبّ الله تعالى لا يجتمع مع حبّ الشيطان، وكما أنّ حبّ الآخرة لا يجتمع مع حبّ الدُّنيا، وأنّى للظلمة أن تجتمع مع النور، فافهم.

واللازم على كلّ مؤمن ومؤمنة أن يحافظ على تلك الجوهرة الفريدة النفيسة، أعني بذلك حبّ أهل البيت عليهم السلام؛ فبه الحياة الطيّبة تكون، وبه الحياة الأبدية السعيدة تُنال، فالسعيد من اتّبعهم، والشقيّ مَنْ خالفهم، والسعيد من اتّعظ بهذه الكلمات ولم يضيّعها.

النار يوم القيامة؛ وفقاً للبيان المتقدّم. وأمّا الضرر الثالث وهو عذاب البرزخ فهو واقع وبتبعه أهوال يوم القيامة الواقعة حين النشر والحشر وقبيل دخول الجنّة أو النار.

وينبغي أن يُعلم أنّ هذا الحبّ العلويّ ـ النافي للضررين ـ لابدّ من المحافظة عليه عند الموت؛ لضمان دفع الضررين. وهنا لا توجد ضمانة غير التقوى والاجتهاد والورع، فربّما مع كثرة الذنوب والآثام والمعاصي والبُعد عن الله تعالى يُسلب عن قلب المحبّ ذلك التوفيق فيموت على غير ما كان عليه، ولذا كان الإمام الصادق عليه السلام يقول لشيعته: «**والله إنّي لأحبّ ريحكم وأرواحكم فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد واعلموا أنّ ولايتنا لا تُنال إلاّ بالورع والاجتهاد**»(١).

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام يخاطب أحد أصحابه: «**يا جندب بلّغ معاشر شيعتنا وقل لهم لا تذهبنَّ بكم المذاهب فوالله لا تُنال ولايتنا إلاّ بالورع والاجتهاد في الدُّنيا ومواساة الإخوان في الله...**»(٢). وفي حديث آخر عنه عليه السلام أيضاً: «**فاتّقوا الله وأعينونا بالورع...**»(٣).

ولذا لا ينبغي الإغفال عن هذه الضمانات، فدون العمل الصالح يغدو ذلك الحبّ العلوي وديعة ربّما تُستردّ من صاحبها ـ والعياذ بالله ـ في أيّ آن، وقد ورد في الأثر أنّ ضغطة القبر تُنسي الإنسان اسمه لقرون طوال فلا يستقيم على شيء، وما ذلك إلاّ لأنّ ما كان عليه في الدُّنيا لم يثبت في وجوده ولم يستقرّ في روحه، والشجرة التي لا يكون أصلها ثابتاً لا يكون لها فرع في

(١) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١١ ص٢٧٢ ح١٢٩٧٩.

(٢) المصدر السابق: ج١١ ص٢٧٢ ح١٢٩٨٠.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٧٣ ح٢٨٥.

السماء[١]، والشجرة التي لا جذور لها تجتثّ من الأرض وما لها من قرار.

ولا ريب أنّ حبّ أهل البيت عليهم السلام عموماً وحبّ أمير المؤمنين علي عليه السلام خصوصاً هما أرفع وأسمى مصاديق الكلم الطيّب، وقد عرّفَنا القرآن بأنّ الكلم الطيّب إنّما يُرفع بالعمل؛ قال تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه**﴾[٢]، ولذا يلزم على المؤمن الحيطة والحذر والتزام التقوى والورع والاجتهاد ليحفظ له ما يجبّ به سيّئاته بتلك الحسنة العلوية الطاهرة[٣].

وأمّا من حيث الآثار الوضعية الملازمة للذنوب والمعاصي فذلك أمرٌ مفروغٌ عنه من حيث الوقوع ـ فضلاً عن إمكانه ـ للمؤمن وغير المؤمن، ولكن مع فارق كبير في كيفية ترتّبه وأثره. فالراجح هو ترتّبه على المؤمن بعنوان التزكية له والتطهير لا بعنوان العقوبة والتضليل، بخلاف ترتّبه على غير المؤمن تماماً.

ومن حيث النتيجة هو الإسهام الفاعل في الخلاص من أثر الذنوب أخرويّاً بالنسبة للمؤمنين، وأمّا غير المؤمنين فعقوبة وانتقام وخزيٌ وعار ولهم بعد ذلك عذابٌ عظيم، فـ ﴿**أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم**﴾[٤].

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ...**﴾ إبراهيم: ٢٤.

(٢) فاطر: ١٠.

(٣) نعم، على كلّ مؤمن ومؤمنة لزوم ذلك، ولكنّ هذا لا يمنع من كون التقوى والورع والاجتهاد على مراتب لا مرتبة واحدة، ولا شبهة ولا ريب أنّ حبّ أمير المؤمنين علي عليه السلام هو من التقوى والورع والاجتهاد، إن لم يكن هو كلّ ذلك، ولكنّها منازل ومراتب فتنافَسوا فيها وأحسنوا لأنفسكم بذلك، والله يُحبّ المحسنين.

(٤) المائدة: ٤١.

مراتب الحبّ الإلهيّ

يُعتبر الحبّ من المفاهيم الكلّية المشكّكة؛ نظراً لوقوع التفاوت بين أفراده ومصاديقه في صدق وانطباق المفهوم عليها بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر و...[1].

وهذا المعنى التشكيكي في انطباق مفهوم الحبّ على مصاديقه يمكن تصوّره بيُسر بعد أن عرفنا ـ في أوّل سطور هذا الفصل ـ أنّ الإنسان بفطرته محبّ للكمال وأنّ الكمال الذي يطلبه هو الكمال المطلق غير المتناهي الصادق

---

(١) ينقسم المفهوم الكلّي إلى متواطئ ومشكّك، والتواطي والتشكيك وصفان للمفهوم بلحاظ المصداق، وإلاّ فالمفهوم بما هو هو لا يوصف بذلك، ويُراد بالتواطي: التوافق والتساوي بين مصاديق المفهوم، ويُراد بالتشكيك التفاوت وعدم التساوي بين مصاديق المفهوم. فالإنسانية مفهوم كلّي ينطبق على مصاديقه بنسبة ودرجة واحدة بلا تفاوت، فلا توجد أولوية أو أشدّية أو أكثرية لأحد على الآخر، بخلاف القوّة والضعف والقسوة والرقّة والطول واللون والعرض وغير ذلك من المفاهيم المشكّكة. انظر: المنطق للعلاّمة محمد رضا المظفّر، نشر دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ج١ ص٢٦٥.

وعليه فإذا وقعت الأشدّية أو الأكثرية أو الأولويّة أو التقدّم ـ في قبال الأضعفية والأقليّة وعدم الأولويّة والتأخّر ـ في مصاديق المفهوم الكلّي الواحد فذلك المفهوم يكون مُشكّكاً، أي مصاديقه متفاوتة في انطباق مفهومها عليها، من قبيل مفهوم الحلاوة فإنّ مصاديقه متفاوتة في صدق مفهومها عليها حيث نجد أنّ حلاوة العسل أشدّ من حلاوة السكّر، والسكّر أشدّ حلاوة من العنب، وهكذا... مع أنّ جميع هذه المصاديق تشترك في حقيقة الحلاوة، فكلّها حلوة ولكنّها متفاوتة، وهكذا الحال في مفهوم الحبّ فإنّ مصاديقه متفاوتة من حيث الشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر والأولويّة، فإنّ حبّ الله تعالى أشدّ وأولى ومقدَّم على حبّ أوليائه، وحبّ أوليائه أشدّ وأولى من حبّ سائر المؤمنين، وحبّ المؤمنين أشدّ وأولى من غيرهم.

على الموجود المطلق وهو الله سبحانه وتعالى.

فنحن نلمس بالوجدان أنّ الإنسان في سعيه التكاملي حالما يحرز كمالاً ما، نجده يطلب كمالاً آخر أشدّ وجوداً وأكثر تكاملاً وأعلى مرتبةً ممّا حصل عليه، ولا يكفّ عن سعيه حتى يحرز مقصوده الملحوظ أمامه، ثمّ ينتقل منه لآخر، وحيث إنّ مقصوده النهائي وغايته الأسمى لا حدّ لكمالاته فإنّنا نجد الإنسان وهو في رحلته التكاملية ينتقل من منزل معنويّ إلى آخر أكثر تكاملاً، ومن مرتبة إلى أخرى أعلى سموّاً، ومن مقام إلى آخر أقوى وأشدّ منعة، فلا ينفتل عن قصد مطلوبه ودركه؛ ما يكشف لنا عن وجود مراتب طولية تدريجية بين الكمالات المطلوبة إليه وبين درجات الحبّ التي تحقّق بعضها ويصبو قلبه للأخرى، فإنّ جميع الكمالات المتوافرة والمتصوّرة لدينا في الموجود المطلق غير المتناهي مطلوبة للإنسان، وهو ساع وماض في تحصيلها ـ ولكن كلٌّ بحسبه ـ ولذا فهو في سير غير متناهٍ، وهذا السير غير المتناهي هو ما يُصطلح عليه في العرفان وفلسفة الحكمة المتعالية بالسفر الثاني الذي هو سير وسفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، وهو سير في أسماء الله الحسنى وصفاته الأسمى غير المتناهية، ينهل منها السالك والمسافر بقدر ما اتّسع إناؤه وقوي عليه استعداده، ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[1]. فالماء هو الفيض، وقد أسماه بالماء كنايةً منه عن الحياة[2] والوجود في قبال الموت والعدم، أي الحياة والوجود الربّانيين لا الحياة والوجود الدنيويين الهالكين. ولا ريب أنّ الحياة الإلهية والربّانية قائمة بالمعارف والعلوم الإلهية العلوية، ولولا نزول تلك المعارف الإلهية لما أمكن

(١) الرعد: ١٧.

(٢) وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾. الأنبياء: ٣٠.

معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته.

عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «**بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك ولولا أنت لم أدر ما أنت**»(١). فعلّة ذلك الإنزال المعارفي هو تحقّق الهدف من الخلق المتمثّل بتحصيل المعارف الإلهية، كما جاء ذلك صريحاً في الحديث القُدسي «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف**»(٢)، فيكون المراد بالماء المُنزل هو العلوم والمعارف الإلهية(٣)، حيث فاضت على تلك القلوب التي كُنّي عنها بالأودية.

ثمّ تقول الآية الكريمة «بقدرها»، أي: بقدر تلك الأودية والأوعية والأواني والاستعدادات والقابليات لا بقدر ذلك الفيض والوجود الأوّل لأنّه لا قدر له فهو المطلق الذي حدّه أن لا حدّ له.

وهذا الطلب غير المتناهي والسير اللايقفي(٤)، وذلك المطلوب المطلق في كمالاته وأسمائه وصفاته، يؤسّسان لنا حقيقة وجود المراتب الطولية في الحبّ تبعاً لمراتب الكمال.

ولعلّ هذا المعنى السامي هو من الأوجه المهمّة المستفادة من الحديث النبوي الشريف القائل: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته**»(٥) فإنّ

---

(١) من دعاء أبي حمزة الثمالي للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام.

(٢) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج١، ص ٥٥.

(٣) وفي ذلك يقول السيّد حيدر الآملي: «فالماء الحقيقي بحكم العقل والنقل عبارة عن العلوم والمعارف الإلهية المسمّاة بالحياة الحقيقيّة أيضاً...». انظر: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويلات كتاب الله العزيز المحكم، مصدر سابق: ج٤، ص ٤٦.

(٤) كلمة مركّبة من الوقوف ونفيه ويراد بها الاستمرارية.

(٥) انظر: الاحتجاج للعلاّمة أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق الشيخ محمد البهادري والشيخ محمّد هادي به، انتشارات أسوة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ: ج٢ =

جميع الكمالات في الله سبحانه قد خُلق الإنسان وهو طالب لها وساع في تحصيلها وبلوغها، فـ (على صورته) تعني بهذا الوجه: على كمالاته.

فليس المقصود من الصورة تلك الصورة الحسّية المادّية الموسومة بالطول والعرض والهيئة الخارجية، فإنّ الله تعالى مُنزّه عن ذلك، فهو الوجود المجرّد عن المادّة وآثارها.

يقول الحكيم السبزواري رحمه الله: «أشار نبيّنا صلى الله عليه وآله بقوله: **خلق الله آدم على صورته،** ومراده من صورته: كمالاته الذاتية الجامعة للكمالات الأسمائية والصفاتية ـ إلى أن يقول ـ ومن هذا قيل: أراد الله أن يظهر ذاته الجامعة في صورة جامعة فأظهرها في صورة الإنسان، وأراد أن يُظهر الأسماء والصفات والأفعال في صورة كاملة مُفصّلة فأظهرها في صورة العالم...»[(١)].

ولعلّ هذا المعنى الدقيق والعميق هو ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الإنسان:

وتزعمُ أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبرُ[(٢)]

فالإنسان هو الصورة الجامعة للكمالات ومظهر الأسماء والصفات، وهذه الصورة الجامعة والمظهرية التامّة إنّما يتصوّر بها الإنسان الكامل الذي

= ص٣٨٥ ح٢٩٣؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٤ ص١١؛ توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص١٥٢ باب ١٢ح ١١.

(١) شرح الأسماء الحسنى للملاّ هادي السبزواري، مصدر سابق: ج١ ص١٥١.

(٢) انظر: مجمع البحرين، مصدر سابق: ج١ ص١٢٢. وتمام المقطع هو:

دواؤك فيك وما تشعرُ وداؤك منك وما تبصرُ

وتزعمُ أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبرُ.

عرف التوحيد حقّ معرفته، وطرد الأغيار عن حريم قلبه، ليصفو خالصاً من كلّ شوب، ويصير حرماً وبيتاً لربّ البيت وحده، وهذه هي السعادة الحقّة والخير الأتمّ.

إنّ الإنسان في حركة وسير معنويّ دائم ابتداءً من لحظة ظهوره الأوّل في عالم الملك ـ الدُّنيا ـ وانتهاءً إلى محلّ إقامته الأخرى ﴿**وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾[(١)]. فالإنسان طالب لكمال نفسه في ذلك السير المعنوي، وقاصد سعادة نفسه، يتنقّل من مقام إلى آخر، ومن مرتبة كمالية إلى أخرى، فذلك هو همّه وديدنه وفطرته. والحاصل: «أنّ الإنسان في مسير حياته إلى أيّ غاية امتدّت لا همّ له في الحقيقة إلاّ خير نفسه وسعادة حياته وإن اشتغل في ظاهر الأمر ببعض ما يعود نفعه إلى غيره؛ قال تعالى: ﴿**إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**﴾[(٢)] وليس هناك إلاّ هذا الإنسان الذي يتطوّر طوراً بعد طور، ويركب طبقاً عن طبق، من جنين وصبيّ وشابّ وكهل وشيخ ثمّ الذي يُديم الحياة في البرزخ ثمّ يوم القيامة ثمّ ما بعده من جنّة أو نار، فهذه المسافة يقطعها الإنسان من موقفه في أوّل تكوّنه إلى أن ينتهي إلى ربّه... وهذا الإنسان لا يطأ موطئاً في مسيره ولا يسير ولا يسري إلاّ بأعمال قلبية هي الاعتقادات ونحوها وأعمال جوارحية صالحة أو طالحة...»[(٣)].

وكلّ ذلك بحسب معرفته، وهذه المعرفة على قسمين حصولية وحضورية، وقد عرفت أنّ الحبّ هو نتاج المعرفة، فإذا كانت المعرفة

(١) النجم: ٤٢.

(٢) الإسراء: ٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٦ ص١٧٧ـ ١٧٨.

صورية حصولية كسبية فما تُورثه من حبٍّ لا يخرج عن ذلك لأنّ النتيجة تتبع أخسّ ـ أضعف ـ المقدّمات، كما هو ثابت منطقيّاً. وإذا كانت المعرفة حضورية حقيقية تحقّقية وتجلّياتية فإنّ الحبّ الموروث مثله. ففي المعرفة الحصولية يكون المعلوم الحاضر لدى العالم به هو صورة الشيء، فهو عالم بالصورة لا بذي الصورة، وذلك هو مبلغ علمه، وأمّا في المعرفة الحضورية فإنّ المعلوم الحاضر لدى العالم به هو عين المعلوم لا مجرّد صورته، فهو عالم بذي الصورة لا بالصورة فحسب.

والمعرفة الحصولية لها أثرٌ عمليّ وسلوكيّ ولكنّه محدود جدّاً وربّما يُعدم أحياناً، بخلاف ما يترتّب على المعرفة الحضورية.

من هنا يتّضح لنا نوع الحبّ الذي تورثه المعرفة الحصولية ونوع الحبّ الذي تورثه المعرفة الحضورية، كما هو الحال في علمنا بالعسل حصولاً وحضوراً. ففي المعرفة الحصولية تحصل لدينا لذّة بالعسل ـ المعلوم ـ ولكنّها محدودة جدّاً أو ربّما تُعدم أحياناً لأنّ الحاضر لدينا هو صورة المعلوم الذهنية، وإذا ما حصل تذوّق فهو ذهنيّ محض ﴿**لا يُسْمِنُ وَلا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ**﴾(١) بخلاف التذوّق الفعلي والحسّي للعسل فإنّه يترك لذّة تختلف كثيراً عن اللذّة الصورية.

أو كما هو الحال في علمنا بإنسان يتلوّى ويتقطّع ألماً جرّاء جُرح ألمَّ به أو حرق أصابه، فنحن نتألّم له أيضاً، ولكنّه أشدّ ألماً منّا، لأنّ الحاضر لديه هو عين الألم، وأمّا الحاضر لدينا فهو صورة ذهنية عن ذلك الألم لا عينه(٢)،

---

(١) الغاشية: ٧.

(٢) من هنا يتّضح لنا الفرق العظيم بين الخشوع الصوري في الصلاة والخشوع الحضوري الذي تنبعث فيه الروح وتصير حاضرة أمام ربّها. فالذي يدخل إلى =

= الصلاة بنيّة لا يحضر معها القلب فذلك قد جاء بمفهوم الانبعاث وصورته لا بمصداقه وحقيقته، وأمّا الذي يدخلها بنيّة يحضر معها القلب فذلك قد تحقّق لديه الانبعاث فعلاً وصار المقصود له حاضراً أمامه كما هو حاضر أمام المقصود، وذلك هو الشهود للمشهود والورود من ماء الخلود؛ يقول الشيخ الأستاذ المعظّم آية الله جوادي آملي: «إنّ صحّة الصلاة مرتبطة بالنيّة، وهذه النيّة هي انبعاث الروح نفسها من الخلق إلى الحقّ، والرائج بين الغافلين هو النيّة بالحمل الأوّلي والغفلة بالحمل الشايع، أي الرائج هو تصوّر البعث وليس تحقّق الانبعاث، ويستحيل ـ بتخيّل تصوّر البعث ـ نيل المقصود ويمتنع شهود المقصود» انظر: مقدّمة **سرّ الصلاة** للإمام الخميني قدّس سرّه، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قسم الشؤون الدولية، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص١٦.

وقد تقدّم في مطلع هذا الفصل بيان المراد من الحمل الأوّلي والحمل الشايع الصناعي، حيث قلنا إنّ الأوّلي هو حمل المفهوم على نفسه، والشايع هو حمل المفهوم على مصداقه، فإذا كانت النيّة بالحمل الأوّلي فهذا معناه عدم الخروج عن صورة النيّة، مع أنّ المطلوب هو حضور مصداق النيّة الحقيقي وهو انبعاث الروح لا انبعاث صورة النيّة؛ ولذا قال الشيخ الآملي: إنّ الرائج عند أهل الغفلة هو النيّة بالحمل الأوّلي، أي: صورة الانبعاث، والغفلة بالحمل الشايع، أي: غياب حقيقة ومصداق النيّة وحضور مصداق الغفلة عوضاً عنها، ولاريب أنّ ما يُقبل من الصلاة هو بقدر ما يحضر القلب فيها، والمناط هو القبول لا صحّة العمل فحسب.

وبذلك نعرف لماذا «كان الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام إذا قام للصلاة تغيّر لونه، فإذا سجد لم يرفع رأسه حتّى يرفضّ عرقاً، وكان عليه السلام إذا قام للصلاة كأنّه ساق شجرة لا يتحرّك منه إلاّ ما حرّكت الريح منه»، أي ثيابه. انظر: **رسائل الشهيد الثاني** زين الدِّين بن علي بن أحمد العاملي، نشر مكتبة بصيرتي، قم: ص١٠٨.

وفي رواية أخرى عن أبي حمزة الثمالي رحمه الله يقول: «رأيت عليّ بن الحسين عليهما السلام يُصلّي فسقط رداؤه عن أحد منكبيه، قال: فلم يسوّه حتّى فرغ من صلاته، قال: فسألته عن ذلك، فقال عليه السلام: **ويحك أتدري بين يدي مَنْ كنت؟ إنّ العبد لا يُقبل منه صلاة إلاّ ما أقبل منها**. فقلت: جُعلت فداك هلكنا. فقال عليه السلام: **كلاّ إنّ الله** =

فنحن نتألّم جرّاء الصورة التي هو عليها، وهو يتألّم جرّاء ما أصابه، وشتّان بين الألمين والعلمين، فعلمه حضوريّ وعلمنا نحن به حصوليّ، وبحسب الاصطلاح القرآني والعرفاني أنّ العلم الحصولي هو علم اليقين، والعلم الحضوري هو عين اليقين، قال تعالى: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْـجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[1]، والأوّل يحصل بالدليل والبرهان، والثاني يكون بالكشف والشهود والمعاينة والحضور.

وأمّا حقّ اليقين[2] وهو نوع معرفيّ سام جدّاً فإنّه مشاهدة الحقيقة أيضاً ولكن في أرفع الأطوار التي لا يمكن تجاوزها البتّة[3].

ولا ريب أنّ الفرق بين العلم بالجحيم وبين مشاهدتها ومعاينتها عظيمٌ جدّاً لا يمكن تصوّره، ولا ريب أنّ المعلوم مشاهدةً وحسّاً ومعاينةً وحضوراً هو أشدّ وجوداً ووضوحاً من المعلوم ذهناً وتصوّراً وحصولاً، وبتبع ذلك يكون التأثّر والتفاعل.

وقد عرفت أنّ المعرفة مُورثة للحبّ، فلابدّ أن تكون المعرفة الحضورية والتجليّاتية مُورثة لنوع من الحبّ هو أعظم شأناً وأشدّ وجوداً وأقوى تأثيراً وأوقع في النفس وأقرب إلى المقصود المطلق، وبتبع نوع الحبّ وقوّته يكون الإخلاص بحكم التبعية والموروثية.

= **يُتمّم ذلك بالنوافل**». انظر: تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، مصدر سابق: ج٢ ص٣٤٢.

(١) التكاثر: ٥ ـ ٧.

(٢) المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ هذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾ الواقعة: ٩٥؛ ﴿**وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ**﴾ الحاقّة: ٥١.

(٣) لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، مصدر سابق: ص٢٥٠ و٤٢١ و٤٣٠.

لذا فالحبّ الذي يُورثه العلم الحضوري يختلف كثيراً ـ بل لا يُقاس البتّة ـ بالحبّ الذي يُورثه العلم الحصولي.

وما نحن بصدد بيانه والتعريف بمراتبه هو الحبّ الذي هو نتاج المعرفة الحضورية(١)، وهذه المعرفة الحضورية هي المسمّاة في جملة من الروايات بالنور الذي يقذفه الله تعالى في قلب من يريد أن يهديه(٢)، «وهذا النور قابل للقوّة والضعف والاشتداد والنقص كسائر الأنوار»(٣)، ولذا جاء في الدُّعاء القرآني: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾(٤)، والإشارة منه إلى تأثير تلاوته على المؤمنين وزيادة إيمانهم بذلك ﴿**وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً**﴾(٥).

ولا ريب أنّ هذا النوع المعرفي إنّما هو خاضع للتوفيقات الإلهية الخاصّة جدّاً، والتوفيقات ليست سوقاً رائجة يرتادها من يشاء أنّى شاء، وإنّما هي «منح تختصّ بها الموارد اللائقة»(٦) التي غاب عنها الاعتبار وحضر عندها

---

(١) سوف يأتي في أبحاث طرق معرفة الله تعالى تفصيل في أنواع المعرفة لاسيّما الحضورية منها، فانتظر.

(٢) في الحديث الشريف المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ليس العلم بكثرة التعلّم وإنّما هو نورٌ يقذفه الله في قلب من يريد الله أن يهديه**». انظر: منية المريد للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ، قم: ص١٦٧؛ الحقّ المُبين للفيض الكاشاني، سازمان چاپ دانشگاه: ص٥.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٧ ص١٤٠.

(٤) طه: ١١٤.

(٥) الأنفال: ٢.

(٦) الأنوار القدسية للشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق الشيخ علي النهاوندي، نشر مؤسّسة المعارف الإسلامية: ص١١.

الحقّ تعالى.

نخلص ممّا تقدّم أنّ التشكيك في الحبّ صعوداً ونزولاً حاصل في المعرفتين الحصولية والحضورية معاً، وهذا التشكيك عادةً ما تُستعمل فيه صيغة «أفعل» التفضيل لبيان هذه النسبة التشكيكية، أعني الأشدّية والأضعفية، والأكثرية والأقلّية وغير ذلك من المفردات الدالّة على التفاوت.

وهذه الصيغة المُستعملة تدلّ على وقوع الاشتراك بالصفة مع الزيادة، فيقال ـ مثلاً ـ إنّ الظاهر مهمّ ولكنّ الباطن أهمّ، والحجارة قاسية ولكنّ قلوب الذين ظلموا أشدّ قسوةً.

فإذا تحقّقت الصفة مع الزيادة على الأصل جيء بأفعل التفضيل، ولا يُراد بالتفضيل هنا المدح والإطراء وإنّما المراد هو الدرجة الأعلى سواء كانت في مراتب الصعود التكاملية أو في مراتب النزول والهبوط التسافلية، كما في قولنا: زيد أكثر علماً من عمرو وأقلّ عبادةً منه. فهنا زيد وعمرو حاملان لصفتي العلم والعبادة معاً، ولكنّ زيداً حامل لصفة العلم بنحو أكثر ممّا يحمله عمرو، وهو حامل لصفة العبادة بنحو أقلّ ممّا عليه عمرو.

وقد أشار القرآن الكريم في عدّة مواضع إلى هذه النسبة التشكيكية تارةً في مراتب النزول والهبوط والتسافل، وأخرى في مراتب الصعود والتكامل؛ قال تعالى: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً**﴾[1]، وهنا يقرّر لنا القرآن حقيقة مؤلمة يصل إليها الإنسان في مراتب النزول والهبوط والتسافل، فيضرب لنا مثلاً من قوم موسى عليه

(١) البقرة: ٧٤.

السلام فيصفهم بقسوة القلب ابتداءً. والقسوة في اللغة تعني: ذهاب اللين والرحمة من القلب، والصلابة في كلّ شيء[١]، وأصل القسوة من حجر قاس[٢]، والشدّة هي صعوبة الأمر، فتكون الأشدّية في نصّ الآية عنواناً حاكياً عن الزيادة في الغلظة والقسوة وعدم اللين.

وهنا سؤال يطرح نفسه: كيف يمكن لقلب الإنسان أن يكون أقسى من الحجر الذي منه الصخر الجلمود الغاية في الشدّة والصلابة؟

الواقع أنّ هذا السؤال يطرحه القرآن الكريم ضمناً وذلك من خلال سياق الآية نفسها، حيث تقول: ﴿**وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ...**﴾[٣] فالحجارة وإن كانت قاسية وصلبة وشديدة إلاّ أنّها تجلب نفعاً كبيراً وتتمتّع بخصال يفتقر إليها ذلك الإنسان الغليظ القلب، كخروج الماء وتفجّر الأنهار وحصول الخشية فيها من الله تعالى، بل إنّ لها من الاستجابة للحقّ والخشوع له ما لا يُوجد عند كثير من الناس؛ قال تعالى: ﴿**لَوْ أَنْزَلْنَا هذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللهِ**﴾[٤]، وقد رُوي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**لو أحبّني جبلٌ لتهافت**»[٥].

وأمّا الإشارة القرآنية إلى النسبة التشكيكية في المراتب التكاملية فهو

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٥.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص٦٧١.

(٣) البقرة: ٧٤.

(٤) الحشر: ٢١.

(٥) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة لصدر الدِّين السيّد علي خان المدني الشيرازي، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ، نشر مكتبة بصيرتي: ص٣٩.

قوله تعالى: ﴿... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ...﴾ [(١)]، وفي هذا المقطع من الآية الكريمة نكات نذكر منها ثلاثاً:

الأولى: ثبوت النسبة التشكيكية والمراتب الطولية في درجات الحبّ بدليل الأشدّية، فالحبّ صفة قابلة للاشتداد، وهذا واضح.

الثانية: أنّ المقصود من الحبّ هنا هو الحبّ الحقيقي لا المجازي، حيث ثمّة من يرى أنّ الحبّ وصف شهوانيّ لا يتعلّق إلاّ بالأجسام، وأنّ الله سبحانه ليس بجسم، فيكون المراد من الحبّ المعنى المجازي وهو الطاعة التامّة لله تعالى، وليس نفس الحبّ الحقيقيّ المعهود. ولكنّ هذا التجوّز لا يستقيم مع المعنى المُستفاد من الأشدّية والنسبة التشكيكية، فلو كان المراد الإطاعة وليس الحبّ الحقيقي للزم حصول الإطاعة من المفضولين الذين تصدّر ذكرهم في الآية الكريمة حيث تقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ﴾[(٢)]، ومن الواضح أنّ طاعة غير المؤمنين ليست بطاعة بل هي كفرٌ وشرك، ولذا فإنّ معنى التفضيل هنا يشكّل قرينة على أنّ المراد من الحبّ هو الحبّ الحقيقي لا المجازي.

لذا قال الطباطبائي: «لو كان المراد بالحبّ هو الإطاعة مجازاً كان المعنى: والذين آمنوا أطوع لله، ولم يستقم معنى التفضيل لأنّ طاعة غيرهم ليست طاعة عند الله سبحانه، فالمراد بالحبّ المعنى الحقيقي»[(٣)].

الثالثة: وهي محلّ البحث والأهمّ والأجدر بالوقوف عندها قراءةً

(١) البقرة: ١٦٥.

(٢) البقرة: ١٦٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٣.

وكتابةً وتأمّلاً، حيث الوقوف عند تلك المراتب الواقعة في السلّم الصعودي والتكاملي في دائرة الحبّ الإلهي.

وقبل الوقوف على هذه النكتة ينبغي أن نُجيب عن سؤال تُثيره الآية السابقة ضمناً، وهو أنّ الآية تقرّر لنا أنّ أولئك الذين اتّخذوا من دون الله أنداداً هم محبّون لله تعالى أيضاً كما هو مقتضى صيغة التفضيل المتقدِّمة الدالّة على وجود أصل الصفة، وفي ضوء ذلك يترتّب عندنا أمران هما:

الأوّل: أنّ هذا الحبّ الذي هم عليه يُمثِّل مرتبة من مراتب الحبّ الإلهي، وهذا ممدوحٌ مطلوب بحدّ ذاته.

الثاني: أنّ مورد الذمّ اللاحق بهم ناتج عن مساواتهم بين حبّهم لله تعالى وحبّهم للأنداد، فلو أنّهم رجّحوا كفّة حبّهم لله تعالى لزال الذمّ عنهم؛ ما يعني أنّ جعل الأنداد بنفسه أمرٌ غير مذموم، وإنّما مساواة حبّهم بحبّ الله تعالى هو محلّ الذمّ.

والجواب هو أنّ هذا الحبّ وإن كان يُعتبر من مراتب أصل الحبّ وطبيعته ولكنّه لا يمتّ بأيّ صلة إلى أيّ مرتبة من مراتب الحبّ الإلهي، فإنّ أوّل مرتبة من مراتب الحبّ الإلهي تبدأ بنفي الأنداد والأضداد والأغيار، ولو على مستوى الظاهر كما هو حال كثير من الناس القائلين بالتوحيد، فإنّه بحسب ظاهر كلّ مسلم لا تجده يُثبت لله تعالى ندّاً أو شريكاً، وإنْ كان بحسب عمله وسلوكه يحصل منه ذلك، ولكنّه مع ذلك فإنّ ما هو عليه يمثِّل الحدّ الأدنى من مراتب الحبّ الإلهي.

وعليه فإنّ مجرّد إثبات الضدّ أو الندّ هو إسقاطٌ ونفيٌ لأيّ مرتبة من مراتب الحبّ الإلهي ظاهراً وباطناً، وإنّ نفي الأضداد عنه هو إثباتٌ لأولى مراتب الحبّ الإلهي ظاهراً، وأمّا باطناً فذلك متوقّف على مطابقة الظاهر

الذي هو عليه للباطن، ولعلّ تشخيص ذلك ممكن للإنسان، ﴿بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[١]، ولا مناص من تجلّي الصورة الباطنية التي هو عليها ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ * فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلا نَاصِرٍ... إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْـهَزْلِ﴾[٢]، وعندئذ ﴿يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْـخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْـخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[٣]. ألا ﴿إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[٤].

وأمّا الأمر الثاني فإنّ الآية نفسها والتي تليها تُجيب عنه، حيث تثبّت أنّ القوّة هي لله وحده وليس لأحد نصيبٌ فيها، فلا ندّ ولا ضدّ له، ﴿إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾[٥].

إنّ في هذا المقطع «وعيدٌ وإشارةٌ إلى أنّ هؤلاء الجبابرة مع تعزّزهم، إذا حُشروا ذلّوا وتخاذلوا»[٦] فلا معنى لحبّهم وتولّيهم.

بعبارة أخرى: إنّ القوّة التي تحكي الكمال المطلق لله تعالى هي لله جميعاً فإنّه لا يبقى أيّ كمال للآخرين الذين لا علقة لهم بالله تعالى، فهم غير مطلوبين للإنسان السويّ وفق مقتضى فطرته الأولى الطالبة لتحصيل كمالاتها؛ فيكون تحصيل الآخرين واقعاً تحت مظلّة الوهم الخادع والمضلّ، وبتبع ذلك يكون الحبّ المتعلّق بهم. فهم ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾[٧]، هذا أوّلاً.

---

(١) القيامة: ١٤.
(٢) الطارق: ٩ ـ ١٠، ١٣ ـ ١٤.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) الإنسان: ٢٩.
(٥) البقرة: ١٦٥.
(٦) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤٦٣.
(٧) النور: ٣٩.

وأمّا ثانياً: إنّ ما جاء في الآية التالية وهي: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ﴾(١) حاكمة بكون نفس الاتّباع أمراً مذموماً، ذلك الذي ترجموه وحكوه بحبّهم لأولئك الأنداد والأضداد، فسواءٌ رجّحوا كفّة حبّهم لله تعالى أو لم يُرجّحوا فإنّهم مذمومون على نفس الاتّباع وإن كان بنسبة أقلّ، فضلاً عن المساواة، وفضلاً عن مرجوحية حبّهم لله تعالى، فاتّخاذ الأنداد بأيّ شكل من الأشكال وبأيّ نسبة كانت مذمومٌ وغير مقبول البتّة، وكيف يُمدح اتّباع من لا قوّة لهم مطلقاً بعد أن عرفت أنّ القوّة لله جميعاً.

هذا فضلاً عن كون اتّباع الله تعالى في بعض أوامره دون الأخرى ليس ذا قيمة، ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(٢)، فذلك الاتّباع المشبوه والحبّ البائس سوف يجعلهم يتجرّعون الحسرات وما هم بمُنقَذين؛ قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾(٣)، ولذا يقول الطباطبائي: «إنّ من أحبَّ شيئاً من دون الله ابتغاء قوّة فيه فاتّبعه في تسبيبه إلى حاجة ينالها منه أو اتّبعه بإطاعته في شيء لم يأمر الله به فقد اتّخذ من دون الله أنداداً، وسيُريهم الله أعمالهم حسرات عليهم»(٤).

---

(١) البقرة: ١٦٦.

(٢) البقرة: ٨٥.

(٣) البقرة: ١٦٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٤.

وأعمالهم تلك هي سير أيضاً ولكن في مراتب النزول والهبوط والتسفّل بخلاف ما عليه المؤمنون من سيرهم التكاملي في مدارج الكمال، الذين سلكوا سبيل الحبّ الإلهي وأخلصوا فيه «إنّ المؤمنين هم الذين لا يحبّون إلاّ الله ولا يبتغون قوّةً إلاّ من عند الله ولا يتّبعون غير ما هو من أمر الله ونهيه، فأولئك هم المخلصون لله ديناً»[(١)].

جديرٌ بالذكر أنّ هذا الحبّ الخالص لله تعالى لا يتنافى البتة مع حبّ المؤمن للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام وجميع الأنبياء والمرسلين والأولياء والصالحين، وسائر المؤمنين، لأنّ حبّهم هو من حبّ الله تعالى ومأمورٌ به أو مندوب إليه أو مأذونٌ به، فلا يُقال إنّ هذا الحبّ لازمه الوقوع في المحذور المتقدِّم من حبّ الأنداد؛ فإنّ حبّ أولئك يتقاطع تماماً مع حبّ الله تعالى ومنهيٌّ عنه، بخلاف حبّ المعصومين عليهم السلام والصالحين والمؤمنين الأتقياء فإنّه منسجمٌ تماماً مع حبّ الله تعالى، فحبّهم هو وجه آخر لحبّ الله تعالى، بل إنّ حبّهم إنّما هو كائنٌ لوجه الله تعالى، ودائرة هذا الحبّ لا تتوقّف عند هذا الحدّ. فحبّ المسجد والعمل الصالح هو حبٌّ لله تعالى لأنّهما موجودان مذكّران بالله تعالى ومُقرِّبان منه، وهذا من قبيل حبّك لصورة شيء تُحبّه فإنّه ليس في قبال حبّك لنفس الشيء وإنّما هو تعبيرٌ آخر عن حبّك للشيء نفسه، ولولا ذلك الشيء المحبوب أصالةً وأوّلاً وبالذات فإنّه لا ينعقد للصورة حبّ في القلب. وهكذا الحال في الأنبياء والأوصياء والأولياء وصالح المؤمنين فإنّ حبّهم مُتفرّعٌ عن الحبّ الأوّلي والأساسي والذاتي لذلك الكمال المطلق، وإنّ هذه الموجودات

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٤.

الطاهرة هي مُذكِّرةٌ بالمحبوب الحقيقي وهو الله تعالى، ومرايا انعكس فيها الكمال الإلهيّ المطلق، فيكون النظر إليها والتعلّق بها نظراً وتعلّقاً بالمنعكِس لا بالعاكس، وبذي الصورة لا بالصورة. وبذلك نفهم وجهاً آخر وأعمق لجملة من الروايات التي تتحدّث عن عبادية النظر إلى وجه المؤمن أو العالِم أو الكعبة أو الوالدين أو الإمام.

عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «**النظر إلى الكعبة عبادة، والنظر إلى الوالدين عبادة، والنظر إلى الإمام عبادة**»[1]، وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «**... والنظر في المصحف من غير قراءةٍ عبادة، والنظر إلى وجه العالِم عبادة، والنظر إلى آل محمّد عبادة**»[2]، وعن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**النظر إلى عليٍّ عبادة**»[3]، بل النظر إلى جميع صُلحاء ذرّية النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله عبادة كما هو مرويّ عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام حيث يقول: «**النظر إلى ذرّيتنا عبادة**» فقيل له: النظر إلى الأئمّة منكم أو النظر إلى ذرّية النبيّ صلى الله عليه وآله؟ فقال عليه السلام: «**بل النظر إلى جميع ذرّية النبيّ صلّى الله عليه وآله عبادة ما لم يُفارقوا منهاجه ولم يتلوّثوا بالمعاصي**»[4].

ولا ريب أنّ هذا النظر إلى مختلف الموارد المتقدِّمة إنّما اكتسب عباديّته من كونه مُذكِّراً بالله تعالى، وإلاّ فإنّ العبادة لا تكون إلاّ لله وبأيّ شكل من الأشكال، وهذا يُفسِّر لنا بوضوح قوله تعالى: ﴿**وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**﴾[5]

---

(١) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٩ ح٥، باب فضل النظر إلى الكعبة.

(٢) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج٢ ص٢٠٥ ح٢١٤٤.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٢٠٥ ح٢١٤٥.

(٤) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج١٢ ص٣١١ ح١٦٣٨٣.

(٥) المائدة: ٣٥.

حيث تُفسّر بالنبيّ صلى الله عليه وآله[1] فإنّ هذه الوسيلة المُبتغاة قد أُمرنا بها لكونها محبوبة لله تعالى ومُقرِّبة إليه، فهي وسيلة عبادية مُوصلة إلى الله تعالى. ومن الواضح أنّ الفرق كبير بين كون الشيء وسيلة وبين كونه غاية. فالغاية هو الله تعالى وحده لا شريك له، وما الوسيلة إلاّ طريقٌ موصل إلى تلك الغاية المقصودة أوّلاً وبالذات شرط أن تكون الوسيلة مأموراً أو مأذوناً بها لأنّ الله تعالى يُعبَد من حيث يُريد لا من حيث نُريد.

ولقد كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يدعو ربّه قائلاً: «**اللّهمَّ اجعل حبّك أحبّ الأشياء إليّ، واجعل خشيتك أخوف الأشياء عندي...**»[2]؛ ما يعني أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان يحبّ وجودات أخرى في الله ولله تعالى؛ بنكتة استخدامه لصيغة التفضيل «أحبّ»، فقد جاء في حديث الطائر أنّه صلى الله عليه وآله لمّا رأى أمير المؤمنين عليه السلام عند دخوله عليه قال صلى الله عليه وآله: «**اللّهمَّ إنّي أحبّه فأحبّه**» فأكل معه ذلك الطائر...[3]، وعنه

---

(١) هذا هو مشهور المسلمين من الفريقين، وهذه الدرجة ثابتة للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله بالأصالة وللعترة الطاهرة بالوراثة، جاء في زيارة وارث: «**السلام عليك يا وارث محمّد سيّد رُسُل الله**». مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص٤٩٨. وعن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله: «**الأئمّة من ولد الحسين، من أطاعهم فقد أطاع الله ومَنْ عصاهم فقد عصى الله، هم العروة الوثقى وهم الوسيلة إلى الله**». بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٣٩ ص١١٥ ح٥٤٤.

(٢) كنز العمّال للمتّقي الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوة السقّا، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت: ج٢ ص١٨٢ ح٣٦٤٨؛ صحيح مسلم لمسلم بن الحجّاج النيسابوري، نشر دار الفكر، بيروت: ج١ ص٤٩.

(٣) نظم درر السمطين لجمال الدين محمد بن يوسف الحنفي، طبع مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨ م، النجف الأشرف: ص١٠١. =

صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**هذان ابناي**[(١)] **وابنا ابنتي**[(٢)]**، اللّهمَّ إنّي أحبّهما فأحبّهما وأحبّ من يُحبّهما**»[(٣)]، وعنه صلى الله عليه وآله: «**من أحبَّ عليّاً فقد أحبّني، ومَنْ أبغض عليّاً فقد أبغضني، ومَن آذى عليّاً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله عزّ وجلّ**»[(٤)].

إنّ طلب الحبّ من قبل الرسول صلى الله عليه وآله لأهل بيته عليهم السلام إنّما هو انعكاس واضح لمتابعته الشديدة والتامّة لله تعالى الذي جعل أجر الرسالة على المسلمين حبّ العترة الطاهرة ومودّتهم بنصّ القرآن ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ المَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾[(٥)]. وتلك المودّة والحبّ للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ولأهل بيته ليست هي الأجر على الرسالة فحسب،

= أقول: وكيف لا يكون حبّ عليّ حبّاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله وحبّهما لله تعالى وهما لا ينطقان ولا يعملان إلاّ بالحقّ، أوليس «**علي مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور معه حيثما دار**». انظر: مناقب أمير المؤمنين عليه السلام، تأليف محمّد بن سليمان الكوفي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ : ج٢ ص٥٣٠؛ تاريخ دمشق لابن عساكر، مصدر سابق: ج٤٢ ص٤٤٩؛ مناقب آل أبي طالب، مصدر سابق: ج٢ ص٢٦٠. أوليس «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عليه السلام» . نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١ .

نعم، فهو الصراط المستقيم الذي يجب على كلّ إنسان اتّباعه والتمسّك به ولو كره المنافقون.

(١) أي الحسن والحسين عليهما السلام.

(٢) أي فاطمة الزهراء عليها السلام.

(٣) الصواعق المحرقة، مصدر سابق: ص١٩١ ح١٧.

(٤) بناء المقالة الفاطمة للسيّد جمال الدِّين أحمد بن موسى بن طاووس، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ : ص٧٣.

(٥) الشورى: ٢٣.

بل هي شرط في إيمان العبد المؤمن، فقد روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا يؤمن أحدكم حتّى أكون أحبّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين**»(١)، وفي حديث آخر عنه صلّى الله عليه وآله: «**لا يؤمن أحدكم حتّى أكون أحبّ إليه من نفسه، وأهلي أحبّ إليه من أهله، وعترتي أحبّ إليه من عترته، وذرّيتي أحبّ إليه من ذرّيته**»(٢)، إنّه حبّ لله وفي الله ومن الله وإلى الله تعالى.

وعنه صلى الله عليه وآله: «**أحبّوا الله لما يغدوكم به من نعمة، وأحبّوني لحبّ الله، وأحبّوا أهل بيتي لحبّي**»(٣).

وحبّ العترة ومودّتهم هو عين التمسّك بالعروة الوثقى كما هو وارد عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى**﴾(٤) أنّه قال عليه السلام: «**مودّتنا أهل البيت**»(٥).

وكان أنس بن مالك يقول: والله الذي لا إله إلاّ هو سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «**عنوان صحيفة المؤمن حبّ عليّ بن أبي طالب**»(٦).

ويروي ابن حجر عن ابن عبّاس رحمه الله أنّه قال: قلت للنبيّ صلى الله عليه وآله: يا رسول الله! للنار جواز؟ قال صلى الله عليه وآله: «**نعم، حبّ عليّ بن أبي**

---

(١) نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٣٧ ح٧٠ـ ٧١.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٤١ ح٩٣.

(٣) علل الشرائع، مصدر سابق: ص١٣٩ ح١؛ الدرّ المنثور لجلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ : ج٦ ص٧.

(٤) البقرة: ٢٥٦.

(٥) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٣ ح١٠٥٤.

(٦) تاريخ دمشق لابن عساكر، مصدر سابق: ج٥ ص٢٣٠.

طالب»[(١)].

ورحم الله تعالى الصحابيّ الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري حيث كان يدور في سكك الأنصار ومجالسهم في المدينة المنوّرة وهو يقول: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**معاشر الأنصار أدّبوا أولادكم على حبّ عليّ...**»[(٢)].

وهذا الحبّ مطلوبٌ من كلّ مؤمن ولكن بشرط أن لا يؤخذ على نحو الاستقلال، أي لابدّ أن يكون حبّهم لله تعالى في الله سبحانه.

بعبارة فلسفية: هو أن يكون حبّهم ثانياً وبالعرض، وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات وهو حبّ الله تعالى المأخوذ أوّلاً وبالذات.

ويمكن أن نعبِّر أيضاً بعبارة أصولية فنقول: إنّ حبّهم مأخوذٌ على نحو المعنى الحرفي[(٣)] لا المعنى الإسمي، ومن الثابت في محلّه أنّ المعنى الحرفي وظيفته الإشارة إلى متعلّقه وموضوعه وهو المعنى الاسمي، أو هو بمثابة الصورة المشيرة والحاكية عن ذي الصورة، وهذا هو معنى الطولية وعدم الاستقلال والحاكوية والافتقار، حيث تُحفظ بذلك للملتزم بها حقيقة التوحيد في معتقده ووحدانية الحبّ في قلبه، فيكون ما أحبّه منسجماً تماماً مع حبّه الحقيقي للمستدلّ بذاته الغني والمُشار إليه والمقصود أوّلاً وبالذات. وحيث إنّ القلب مطلوب منه أن يتعلّق بكلّيته بمحبوبه الحقيقي فإنّ ما أمر به المحبوب أو أذِنَ بحبّه لن يأخذ نحواً من أنحاء الاستقلال بأيّ شكل من الأشكال، وإنّما هو حبّ يعمّق من مستوى الطاعة للمحبوب

---

(١) لسان الميزان، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ، بيروت: ج٤ ص٤٢٤.

(٢) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق: ج١ ص٢٣٧.

(٣) الذي حقيقته الافتقار والتقوّم بالمعنى الاسمي وبدونه لا ظهور للمعنى الحرفي.

ويُرسِّخ في النفس حبّه والتعلّق به، فلا يُعدّ ذلك نحواً من الشرك ـ والعياذ بالله تعالى ـ إنّما الشرك هو محبّة وموالاة أعداء الله تعالى، حيث لا يمكن الجمع بين هذين الحبّين المتنافيين والمتضادّين والمستقطبين؛ قال تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ**﴾(١).

إنّ الله تعالى فريدٌ في وجوده وصفاته وأفعاله وهو فريدٌ في حبّه، ومعنى التفرّد في حبّه هو أنْ يكون الله تعالى قبلةً وكعبةً للقلب، وقد عرفت أنّ حبّ من أمر الله تعالى بحبّهم إنّما هو من حبّ الله تعالى لأنّهم غير مقصودين بالحبّ أوّلاً وبالذات، فإنّ ذواتهم المقدّسة مرايا تصبّ في عين وذات المرئيّ الحقيقيّ الذي غفلت عن إبصاره القلوب الصدئة.

ولا ينبغي الخلط بين حبّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام مع حبّنا للوجودات الإمكانية الأخرى حتّى مع الإذن بحبّها؛ إذ لابدّ أن تكون وجوداتهم وذواتهم المقدّسة هي أحبّ وجودات عالم الإمكان إلينا، كما تقدّم ذلك في الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فهم القادة والسادة ولهم الريادة وبهم الوفادة.

وبذلك يتّضح لنا جليّاً قول الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «**بنا عُرف الله، وبنا عُبد الله، نحن الأدلاّء على الله، لولانا ما عُبد الله**»(٢).

وأمّا أولئك الذين «**إذا ذُكر عندهم آل محمّد اشمأزّت قلوبهم**»(٣)، فهم كما عبّر عنهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «**والذي نفس محمّد بيده لو أنّ عبداً جاء يوم القيامة بعمل سبعين نبيّاً ما قُبل منه ذلك حتّى يلقى الله**

(١) الأحزاب: ٤.
(٢) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص١٥٢.
(٣) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

بولايتي وولاية أهل بيتي»(١)، فلا تعبأ بهم فقد ران على قلوبهم ودُسّت في التراب، ﴿**وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾(٢)، إنّهم كأصحاب القبور ﴿**إِنْ تَدْعُوهُمْ لا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُم**﴾(٣) ذلك لأنّهم رسموا لأنفسهم أبواباً فأطلّوا منها على الدُّنيا الخؤون، ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ**﴾(٤)، فلا يهولنّكم أمرهم، و﴿**عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾(٥)، فطوبى لمن اهتدى لولاية محمّد وآل محمّد وحُسن مآب فأولئك هم المهتدون، و﴿**أُولئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ**﴾(٦).

ولولا خشية الإطالة لوقفنا طويلاً عند هذه المعاني الرفيعة والدقيقة والعميقة(٧)، ففي كلّ مفردة منها باب تُفتح منه عدّة أبواب.

وقبل العود إلى أصل البحث(٨) ينبغي التذكير والتأكيد أنّ العلقة

---

(١) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

(٢) الأنعام: ١١٠.

(٣) فاطر: ١٤.

(٤) المؤمنون: ٧٤.

(٥) المائدة: ١٠٥.

(٦) البيّنة: ٧. عندما نزلت هذه الآية المباركة قال الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله لأمير المؤمنين علي عليه السلام برواية الفريقين: «**يا عليّ هم أنت وشيعتك**». انظر: **سبيل النجاة في تتمّة المراجعات** للشيخ حسين الراضي: ص٦٢، حيث ذكر الراضي رحمه الله طرق نقل الحديث الشريف في ثمانية عشر كتاباً منها اثنا عشر كتاباً من كتب المذاهب الإسلاميّة الأخرى.

(٧) أي: حبّ محمّد وآل محمّد عليهم السلام.

(٨) أي: تفصيل الكلام في المراتب الطولية في الحبّ الإلهي.

الحاصلة بين المحبّ ومحبوبه التي نسمّيها بالحبّ هي أمرٌ وجودي حقيقيّ واقعيّ وليس أمراً اعتبارياً. نعم، إنّها علقة تكوينية ـ وقد تقدّم منّا ذلك ـ كالعلقة التكوينية بين النار والحرارة وليست هي مجرّد علقة اعتبارية لا واقع وراءها كما هو الحال في القوانين الوضعية التي لا حقيقة لها وراء اعتبار المعتبر[1] ولذا يمكن تغييرها وتبديلها في أيّ وقت وبأيّ نحو من الأنحاء، بخلاف الأمر الحقيقي والتكوينيّ الذي من جملة مصاديقه الحبّ، حيث لا يملك الإنسان أن يحبّ أيّ أحد متى شاء ذلك وبأيّ نحو أراد، كما أنّه لا يملك أن يبغضه بذلك النحو.

فالملاك في الحبّ هو وجود الكمال في المحبوب، والملاك في البغض هو وجود النقص في المبغوض، فما فيه نفعنا وخيرنا وكمالنا وسداد حاجاتنا فإنّه سوف يكون محبوباً ومحلّ استقطاب لنا، وما فيه ضررنا وشرّنا ونقصنا وافتقاد حاجاتنا فإنّه سوف يكون مبغوضاً لنا وموضع استهجاننا، وما

(١) لتقريب هذا المعنى نضرب مثالاً بسيطاً: لو أخذت لفظ «الكتاب» ونظرت إلى هذا الكتاب الذي بين يديك، فإنّ الموجود بين يديك هو أمرٌ وجوديّ حقيقيّ له تحقّق وتحيّز في الخارج، وأمّا لفظ الكتاب فهو مجرّد لفظ لا حقيقة له في الواقع والخارج غير اعتبار الواضع له؛ بدليل أنّ الواضع لو كان قد أسماه باسم آخر مثل: باب، قلم، جبل... فإنّه لم يكن يؤثّر ذلك في حقيقة الكتاب الخارجية، وهذا التغيير ممكن جدّاً، في حين إنّ واضع اللفظ وغيره أيضاً لا يمكنهم التصرّف بحقيقة الكتاب نفسه، فلو أسمى الكتاب قلماً فإنّ حقيقة الكتاب ـ كونه مقروءاً ومؤلّفاً من أوراق وجلد وحبر ومعلومات و... باقية لأنّه أمرٌ وجوديّ وحقيقيّ، كما هو الحال في جميع أسمائنا فإنّها مجرّد اعتبار حيث يمكن للأب أن يُسمّي ابنه في الصباح أحمد وفي الظهر عليّاً وفي العصر حسناً وفي الليل حسيناً، دون أن يؤثّر في حقيقة الابن. وعليه فالحبّ هو من قبيل وجود الكتاب نفسه ووجود ذلك الابن، لا من قبيل لفظ الكتاب واسم الابن.

ليس فيه كلّ ذلك فإنّه لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً لنا، فلا نفرح لبقائه ولا نحزن لفواته، بخلاف من نحبّه ومن نُبغضه، بل إنّ من نحبّه لا نستطيع أن نبغضه ولو ألحق بنا الضرر، كما هو حال الأمّ وولدها، ومن نُبغضه لا نستطيع أن نُحبّه ولو جلب لنا النفع، كما هو الحال في عدوّنا.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال: «**لو ضربت خيشوم**[1] **المؤمن بسيفي هذا على أن يبغضني ما أبغضني، ولو صببت الدُّنيا بجمّاتها**[2] **على المنافق على أن يُحبّني ما أحبّني...**»[3].

نعم، إذا تمكّن أحدٌ من التخلّص من تلك العلقة المعقودة في قلبه ـ سواء كانت علقة حبّ أو علقة بغض ـ فإنّ الحال سوف ينقلب رأساً على عقب، ولكنّ هذا الحال لا يحصل إلاّ نادراً. ولذا فإنّه لا يكفي أن تقول لمن تُحبّه: أبغضك، فيتحوّل حبّك له إلى بغض، وكذلك لا يكون العكس.

إنّ هذه العلقة والرابطة الوجودية لكونها كذلك فإنّها غير قابلة للتخلّف ما دامت موجودة، كما هو الحال بالنسبة للرابطة الموجودة بين النار والحرارة، فالنار حارّة في كلّ زمان ومكان، كما أنّ الكلّ أكبر من الجزء في كلّ زمان ومكان، فلا يُعقل أن تكون النار حارّةً في مكان ما من عالم الحسّ وباردة في مكان آخر منه، وهكذا الحال بالنسبة لكلّ موجود تحرز فيه كمالك

(١) الخيشوم: هو أقصى الأنف.

(٢) الجمّة: هي المكان الذي يجتمع فيه الماء، وقد مثَّل عليه السلام بذلك كنايةً عن الخير الكثير، والجمّ والجمّة: الكثير من كلّ شيء.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٣٤ ص٢٣٤ الباب ٣٥، باب النوادر، وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «**لو نثرت على المنافق ذهباً وفضّةً ما أحبّني**». شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، مصدر سابق: ج٤ ص٨٤، فصل في ذكر المنحرفين عنه عليه السلام.

فإنّه محبوبٌ إليك ومقصودٌ لك.

وكيفما كان فإنّ: «الحبّ تعلّقٌ خاصّ وانجذاب خاصّ بين العلّة المكمّلة أو ما يشبهها وبين المُستكمل أو ما يشبهه، ومن هنا نحبّ أفعالنا لاستكمالنا بها ونحبّ ما يتعلّق به أفعالنا كغذاء نتغذّى بها...»[(١)].

إنّ هذه الحقيقة ثابتة بين طالب الكمال وصاحبه حتّى في صورة كون صاحب الكمال محدوداً ومتناهياً في كماله، فكيف الحال لو كان مطلقاً غير متناه؟ فإنّه لا ريب في ازدياد واشتداد هذه العلقة الوجودية؛ قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ**﴾[(٢)]؛ لذا فإنّ حبّه تعالى ليس أمراً وجوديّاً وواقعيّاً وتكوينيّاً فحسب، بل هو حبٌّ ذاتيّ راسخ في تكوين الإنسان ويستحيل ارتفاعه؛ من هنا قيل: «إنّ الله سبحانه وتعالى أهلٌ للحبّ بأيّ جهة فُرضت؛ فإنّه تعالى في نفسه موجود ذو كمال غير متناه، وأيّ كمال فُرض غيره فهو متناه، والمتناهي متعلّق الوجود بغير المتناهي، وهذا حبّ ذاتيّ مستحيل الارتفاع، وهو تعالى خالق لنا منعمٌ علينا بنِعم غير متناهية العدّة والمدّة فنحبُّه كما نُحبّ كلّ مُنعم لإنعامه»[(٣)]، وهذا الحبّ هو حقيقة سارية في جميع موجودات عالم الإمكان.

عودٌ على بدء

بعد أن اتّضح لنا تحقّق النسبة التشكيكية والمراتب الطولية في درجات الحبّ، وأنّ هذا التعلّق بالله تعالى هو حبّ على نحو الحقيقة لا المجاز،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٨.

(٢) البقرة: ١٦٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٤١٨ـ ٤١٩.

والواقع لا الاعتبار، فإنّه ينبغي الوقوف عند النكتة الأهمّ في المقام، وهي تفصيل الكلام في هذه المراتب الطولية الواقعة في السُلّم التكاملي للإنسان في دائرة الحبّ الإلهي.

لو تصفّحنا بعض النصوص القرآنية التي تتحدّث عن تفضيل بعض الأنبياء والأولياء على بعضهم الآخر نجد فيها إشارات وتلميحات إلى حقيقة اختلاف مراتب الحبّ منهم واختلاف مراتب المحبوبية لهم. ولاشكّ أنّ هذا مرتبط بالجذر الأوّل والمنطلق الحقيقي وهو معرفة الله تعالى وتوحيده، ومن جملة تلك النصوص:

- قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**﴾(١).
- وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ...**﴾(٢).
- وقوله تعالى: ﴿**انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾(٣).
- وقوله تعالى: ﴿**هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾(٤).
- وقوله: ﴿**وَقَالاَ الحَمْدُ للهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ المُؤْمِنِينَ**﴾(٥).

ولا شكّ أنّ هذا التفضيل كاشف إنّي عن اختلاف مقامات الفاضلين عن مقامات المفضولين؛ ما يكشف بدوره عن المراتب التوحيدية التي تحقّقوا بها وتمظهروا فيها. ولسنا الآن بصدد الوقوف على أسباب وصول

---

(١) البقرة: ٢٥٣.
(٢) الإسراء: ٥٥.
(٣) الإسراء: ٢١.
(٤) آل عمران: ١٦٣.
(٥) النمل: ١٥.

بعض دون آخر إلى مراتب ضاق عنها أفق المفضولين، وإنّما نريد الوقوف والتعريف بتلك المراتب بقدر ما يتعلّق بموضوع الحبّ.

لقد عرفنا أنّ الإنسان المؤمن يُمكنه بالسير والسلوك أن يصل إلى مقام الإخلاص، ثمّ مقام الاستخلاص والاجتباء والانتخاب الإلهي.

الواقع أنّ هذين المقامين العظيمين تسبقهما مقامات وتخلفهما مقامات، وما ذلك إلاّ لنكتة واضحة كالشمس في رائعة النهار وهي أنّ المقصود الذي تُشير إليه بوصلة قلب المحبّ غير متناه، فأنّى وصل السالك فإنّ أمامه رحلة أخرى وسيراً آخر وخطوات تترى.

وكلّ سائر وسالك يكون سيره وسلوكه بحسبه، ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾(١) أي على قدر نيّته(٢) وهمّته، فإنّ «**قدر الرجل على قدر همّته، وعمله على قدر نيّته**»(٣). وعليه فمقام كلّ واحد منها هو وليد نيّته، وموصولٌ بها صعوداً ونزولاً، ورفعةً ووضاعةً. فالمقام السامي هو عطاء الله تعالى المتوافق مع نيّة العبد.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال: «**على قدر النيّة تكون من الله العطيّة**»(٤)، ولا ريب أنّ هذه النيّة مرتبطة ومنبثقة من جذرها الأوّل، وهو معرفة الله تعالى وتوحيده، كما عرفت.

---

(١) الإسراء: ٨٤.

(٢) عن الإمام الصادق عليه السلام: «**النيّة خيرٌ من العمل، ألا وإنّ النيّة هي العمل**، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾ **يعني على نيّته**». وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٦ ح٥.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ٦٧٤٣.

(٤) المصدر السابق: ٦١٩٣.

من هنا كانت لنا هذه الوقفة عند مراتب ومنازل هذا الحبّ الذي ينطلق فيه العبد ابتداءً من سفره الأوّل وينتهي به عند السفر الرابع[١]. فهذه الأسفار العملية الأربعة في دائرة المعارف الإلهية الخالصة هي بعينها أسفار أربعة في الحبّ الإلهيّ الخالص؛ لما علمت أنّ المعرفة تُورِث الحبّ.

إنّ المرتبة الأولى أدنى مراتب الحبّ وعليها عامّة الناس، وهي موجودة حتّى عند غير الملتزمين بالشريعة المقدّسة، فيكون المُحبّ في هذه المرتبة ـ عادةً ـ غافلاً عن هذا الحبّ مستغرقاً في الغفلة، ولكن تحصل له بين فترات طويلة التفاتات وانتباه ويقظة وإشراقات محدودة عندما يستشعر التوبة.

والمرتبة الثانية لأولئك الذين خلطوا عملاً صالحاً بآخر سيّئاً، فهم ملتزمون بالشريعة، ولكنّ النفس الأمّارة بالسوء تدعوهم في أوقات الضعف فيستجيبون وسرعان ما يندمون.

---

(١) للعرفاء وأرباب السير والسلوك أسفار أربعة هي:

الأوّل: السفر من الخلق إلى الحقّ، أي الانتهاء من التابعية للدُّنيا ومتعلّقاتها ليكون الارتباط بالله وحده.

الثاني: السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، أي السير والتحقّق في أسماء الله الحسنى وصفاته الأسمى.

الثالث: السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وهي رحلة العود الأولى لتزويد بني الإنسان بالمعارف بعد أن تزوّد بها في سيره هذا، وفيه يكون السالك وليّاً من أولياء الله تعالى.

الرابع: السفر من الخلق إلى الخلق بالحقّ، وفيه تكون نبوّة التشريع والإنباء عن الشريعة.

وللقارئ الوقوف على هذه المطالب مفصّلةً في كتاب **من الخلق إلى الحقّ**، مصدر سابق.

والمرتبة الثالثة للسالكين الذين لم يطووا سفرهم الأوّل بعد، فمازالوا في دائرة الصراع المرير آخذين بأنفسهم نحو الجادّة، ووصولهم عمّا قريب.

والمرتبة الرابعة من الحبّ الإلهي هي لمن أنهوا سفرهم الأوّل ودكّوا جبل الإنيّة بإشراقة الحقّ وساروا فيه مُزوّدين بصدقهم وإخلاصهم، ومُتوَّجين بالفناء والمحو في ذات الله تعالى.

والمرتبة الأخرى من الحبّ الإلهي هي مرتبة المخلَصين حقّاً الذين انتهوا من مراتب الفناء الثلاث(١)، وأدركتهم الرحمة الإلهية فاستيقظوا في الحقّ، وحلّ فيهم الصحو بعد المحو(٢) لينظروا الخلق مرايا تعكس المرئيّ الحقيقيّ الذي ما غاب قطّ(٣)، فصار لسان حالهم هاتفاً بالوجود للمعبود: ليس في الدار غيره من ديّار.

---

(١) في مراحل السير والسلوك يمرّ السُلاّك بفناءات ثلاثة وهي: الفناء في الأفعال، والفناء في الصفات، والفناء في الذات، فتفنى أفعال السالك في أفعال الله تعالى، وصفاته في صفاته، وذاته في ذاته تعالى، وعندئذ يقرّ العبد أن لا موجود إلاّ الله تعالى.

(٢) الصحو: هو رجوع الإحساس بعد غيبة حصلت عن وارد قويّ، والمحو: هو رفع أوصاف العادة، ويقابله الإثبات الذي هو إقامة أحكام العادة. انظر: **لطائف الأعلام**، مصدر سابق: ص٣٥٣ وص٥٠٩.

(٣) يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: «العالم غائب ما ظهر قطّ، والله ظاهر ما غاب قطّ». انظر: دروس فلسفية في شرح المنظومة للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت: ج١ ص١٢٦.

فالموجود الوحيد في بطونه وظهوره هو الله تعالى، وقد ورد عن الإمام الحجّة بن الحسن عجل الله فرجه: «**يا باطناً في ظهوره وظاهراً في بطونه**» انظر: **إقبال الأعمال** للسيّد عليّ بن طاووس، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ: ص٦٤٦، من أعمال شهر رجب.

أولئك الذين ينظر ناظرهم بنور الله تعالى. ولعلّ هذا المقام السامي هو ما يُسمّى باصطلاح العرفاء بمقام قرب النوافل المشار إليه بالحديث القدسيّ المرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومن طرق الفريقين، وهو: «**أنّه ـ أي العبد ـ ليتقرّب إليّ بالنافلة حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته**»[1].

وهذا يعني أنّ الله تعالى سوف يكون عين العبد وسمعه ولسانه ويده، وبذلك سوف تتحوّل أفعال هذه الجوارح الإنسية إلى أفعال ربّانية، وهذا هو المحو والفناء المُشار إليه.

وأمّا أداء الفعل بعد الفناء فهو المشار إليه بالصحو، ففي الأوّل ترك أوصاف العادة وفي الثاني رجوع السالك من غيبته الإلهية إلى الحضور الإلهي أيضاً، وفي هذا المقام ـ قرب النوافل ـ ترتدي النوافل المستحبّة أحكام الوجوب عليه.

ولو لاحظنا القرب النوافلي وتأمّلنا فيه فإنّنا سوف نجد أنّ المُتنفّل ـ رغم مقامه السامي ـ ما زال فيه شمّة من إنيّته[2] الفانية، وهذا واضح في بقاء المحدودية حيث كان الله تعالى بصره وسمعه ولسانه ويده، ولا ريب في محدودية بصر العبد الفاني وسمعه ولسانه ويده.

ولو أردنا تطبيق ما تقدّم من عنواني المُخلِصية والمُخلَصية، فإنّ مقام قرب النوافل ينسجم مع المُخلِصية لا المُخلَصية، ولذا من المنطق بمكان

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥٢ ح٧.

(٢) الإنيّة: كلمة مأخوذة من «أنا»، وهي اعتبار الذات من حيث مرتبتها الذاتية. انظر: لطائف الأعلام، مصدر سابق: ص١٢٢.

وجود مراتب ومنازل ومقامات أعلائية فوق مقام المُخلِصية وقرب النوافل.

وأمّا المرتبة الأخرى من الحبّ الإلهي التي تنسجم مع مقام المُخلَصية فهو مقام قُرب الفرائض الذي يصير فيه العبد الفاني والقاضي على شمّة الإنّية السابقة عين الله وسمعه ولسانه ويده تعالى، وهو المُشار إليه بالحديث القُدسيّ الشريف «**ما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالفرائض حتّى أحبّه، فإذا أحببته صار سمعي و...**»[1].

إنّ عظمة هذا المقام تكمن في لا محدودية السمع والبصر والنطق والبطش، فتصير الأمور حاضرة لديه، لأنّ الله تعالى يسمع ويرى وينطق ويبطش من خلال هذا العبد الفاني فيه، وعندئذ يصبح واضحاً جدّاً ارتباط رضا الله تعالى برضا ذلك العبد الفاني فيه، وهو خلاصة مرتبة الفناء الأسمى في الله تعالى، ومنه نفهم بوضوح الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بحقّ الصدِّيقة الكبرى السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام حيث يقول: «**إنّ الله عزّ وجلّ ليغضب لغضب فاطمة، ويرضى لرضاها**»[2]، ومنه نفهم كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام الذي نال هذا المقام الرفيع، حيث يقول: «**أنا علم الله، وأنا قلب الله الواعي ولسانه الناطق، وعين الله، وجنب الله، وأنا يد الله**»[3].

---

(١) رياض الصالحين للمحدِّث أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، نشر دار ابن زيدون، ١٩٩٧م، بيروت: ص٦٣.

(٢) فرائد السمطين لأبي عبدالله الحموي الجويني، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، نشر مؤسّسة المحمودي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ، بيروت: ج٢ ص٤٦.

(٣) التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ص١٥٩ ح١، باب معنى جنب الله عزّ وجلّ.

ولعلّك بعد هذا البيان تذكّرت معنا تلك الوقفة الجليلة التي مرّت بنا في بحث محبّة أهل البيت عليهم السلام وما جاء في قوله تعالى: ﴿**أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ...**﴾ (١).

وعليه فإنّ العبد الفاني في الله تعالى في مقام قرب النوافل يكون الله تعالى ناظراً بعينه، وأمّا في قرب الفرائض فإنّ العبد نفسه يكون ناظراً بعين الله تعالى. ومن الواضح أنّ عين العبد محدودة وهذا هو قرب النوافل، وعين الله تعالى مطلقة وهذا هو قرب الفرائض.

فإذا صحَّ أن نُسمّي مقام القرب الأوّل ـ أي النوافلي ـ بمقام المُخلِصية، ومقام القرب الثاني ـ الفرائضي ـ بالمُخلَصية، نكون قد خلُصنا إلى فرق آخر بين المقامين.

وكنّا قد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ مقام المخلَصية ـ على سموّه ورفعته ـ فوقه مقامات أُخر تحكي الارتقاء في مدارج الحبّ والقُرب.

إنّ المقام الآخر والمرتبة الأخرى من الحبّ الإلهي هو الوصول إلى مقام جمع الجمع، وهو المقام الذي يجمع فيه العبد الفاني بين المقامين السابقين، أعني قرب النوافل وقرب الفرائض، ولكن دون أن تكون له القدرة على التحكّم فيهما كيفما شاء، فليست لديه الحاكمية المطلقة، ولعلّ هذا المقام هو المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾(٢) وهو مقام لم يصل إليه من الأنبياء والمرسلين غير سيّدهم وخاتمهم الرسول الأكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، ولم يقف عنده السير ولم ينطف عنده الجوى، فألقى بكلّيته

---

(١) الزمر: ٥٦.

(٢) النجم: ٩.

في أحضان الساحة المقدّسة لتمخر به سفينة قلبه وتستقرّ به على الجوديّ كما بدأ[(١)] ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الـْجُودِيِّ﴾[(٢)]. وذلك هو القرب الأتمّ الأتمّ الأتمّ،

(١) إشارة منه إلى أنّ الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله هو جامع لقوسي النزول والصعود، فهو المنطلق الذي كان به الشروع بقوس النزول. انظر: حديث جابر الأنصاري، وإليه المُنطلَق الذي به خاتمة الشروع بقوس الصعود، وللوقوف بشكل أوسع على هذه المطالب الشريفة ننصح بالرجوع إلى كتاب: من الخلق إلى الحقّ، مصدر سابق.

(٢) هود: ٤٤. وللآية تتمّة تعمّق المعنى المراد، حيث تقول: ﴿**واسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِين**﴾، فكلّ إنسان لم ينل ذلك القرب فهو بعيدٌ وإن كان هو أقرب من غيره كما في قرب النوافل الذي هو أقرب إلى الله تعالى من المرتبة السابقة عليه، وكما في قرب الفرائض الذي هو أقرب إلى الله تعالى من قرب النوافل، وكذا جمع الجمع فهو أقرب منهما معاً، ولكن مقام أحدية الجمع أو مقام «أو أدنى» كما في الاصطلاح القرآني هو المقام الذي يلغي جميع الوسائط وجميع الحُجب المتوقّعة في الطريق.

ومن هنا نفهم أموراً كثيرة، من أهمّها أنّ الإنسان يبقى ظالماً لنفسه ما لم ينل مرتبة «أو أدنى» أو أحدية الجمع، حيث يكون مشمولاً للعموم القرآني في «بُعداً للقوم الظالمين»، والبُعد هنا هو بُعد عن ذلك المقام الرفيع الذي به تُفهم تلك الكلمة الشهيرة «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين»، فمقام قُرب النوافل حسنة عظيمة ولكنّ الوقوف عنده سيئة عند أصحاب قرب الفرائض، ومقام الفرائض حسنة أعظم ولكنّ الوقوف عنده سيئة عند أصحاب مقام جمع الجمع وهكذا... وعندئذ سوف نفهم بعمقٍ القول المأثور «وجودك ذنبٌ لا يُقاس به ذنبُ»، فإنّ كلّ وجود في غير مقام القرب الأوحد هو نقصٌ وذنب، بل وقتلٌ للنفس بغير حقّ ﴿**وَإِذَا المَوْءُودَةُ سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ**﴾. التكوير: ٨ ـ ٩، ولقد أمرنا جميعاً بأن نتأسّى بالرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله؛ ما يعني أنّنا مطالبون ـ بأيّ نحو من الأنحاء ـ بالوصول إلى تلك المقامات الرفيعة، فتتمّ عندنا المعرفة الأسمائية والصفاتية، وعندئذ نكون داخلين في دائرة من أراد الله تعالى منهم معرفته، أو بالأحرى تتحقّق العلّة الظاهرية من الخلق وهي تحصيل معرفةالله تعالى؛ جاء في الحديث القدسي: «**كنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببتُ** =

وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**أَوْ أَدْنَى**﴾[١] حيث مقام أحدية الجمع التي تحصل فيه الحاكمية المطلقة بمقامي القرب السابقين، أعني: قرب النوافل وقرب الفرائض، متى شاء وكيفما شاء.

وبهذا المقام الأقدس[٢] اختصّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه الزكية، فلا يرقى إليه الطير وينحدر عنه السيل، ذلك النور الأوّل الذي خلق الله تعالى منه كلّ خير؛ عن جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله قال: قلت لرسول الله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: «**نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير**»[٣].

وذلك هو المقام المحمود عند ربّه الذي كان به ختم المقام، فكان صلى الله عليه وآله «**مطلع تناثر كلّ خير وتمام، ومُفتتح كلّ فتح ومُختتم كلّ ختام، ذلك هو النور الساطع الذي لا تشوبه شوائب الفيء ولا غوائل الغمام**»[٤].

نعم، كان النور فكان الظهور والحضور والنشور أصل الشجرة الطيّبة ﴿**أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾[٥] الواحدة في الملكوت، المتفرّعة في

= **أن أُعرف فخلقتُ الخلق لكي أُعرف**». نفس الرحمن للميرزا حسين النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آفاق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ : ص٢٣٧.

(١) النجم: ٩.

(٢) والله أعلم حيث يجعل رسالته، فلعلّه صلّى الله عليه وآله بهذا المقام الأقدس أوصد دائرة السير وغادر ما الكلّ فيه إلى حصن منيع، بلا عود، فتأمّل! لأنّ الإشارة أغلقت دائرة التصريح.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٤ ح٤٣.

(٤) تمهيد القواعد لصائن الدِّين بن تركة الإصفهاني، تصحيح وتعليق السيّد جلال الدِّين الأشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ: ص١٦٢.

(٥) إبراهيم: ٢٤.

الملك، «**أنا وعليّ من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتّى**»[١].

فهو الأوحديّ في مقامه الذي لم يتسنّ لجبرئيل عليه السلام الوصول إليه؛ إذ خشي على نفسه النورية من الاحتراق، فطلب من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله التقدّم وتركه في مقامه المعلوم.

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**لمّا عرج برسول الله صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل إلى مكان فخلّى عنه، فقال له: يا جبرئيل تُخلّيني على هذه الحالة؟ فقال: امضه، فوالله لقد وطئت موطئاً ما وطئه بشرٌ، وما مشى فيه بشرٌ قبلك**»[٢].

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق أيضاً أنّه قال: «**قال جبرئيل عليه السلام لمّا أسري به إلى السماء: تقدّم يا محمّد فقد وطئت موطئاً لم يطأه أحدٌ قبلك، لا ملكٌ مقرّبٌ ولا نبيٌّ مُرسلٌ، ولولا أنّ روحه ونفسه كانت من ذلك المكان لما قدر أن يبلغه، فكان من الله عزّ وجلّ كما قال الله تعالى ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾...**»[٣].

وفي رواية أخرى: «فلما بلغ صلى الله عليه وآله سدرة المنتهى فانتهى إلى الحجب، قال: تقدّم يا رسول الله؛ ليس لي أن أجوز هذا المكان، ولو دنوت أنملة لاحترقت... ثم تركه وقال له: ما وطئ نبيّ قطّ مكانك»[٤].

---

(١) انظر: المزار الكبير للشيخ محمّد بن المشهدي، تحقيق جواد الفيّومي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ص٥٧٦؛ لسان الميزان، مصدر سابق: ج٣ ص١٨٠؛ المناقب للموفّق الخوارزمي، مصدر سابق: ص١٤٣.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٢ ح١٢.

(٣) غاية المرام للسيّد هاشم البحراني، تحقيق السيّد عاشور: ج١ ص٩٣.

(٤) بحار الأنوار: ج١٨، ص ٣٨٢؛ مناقب آل أبي طالب، مصدر سابق: ج١، ص ١٥٥.

وبذلك نخلص إلى حقيقة راسخة وهي تعدّد مراتب الحبّ، وأنّ ما وقفنا عنده ما هو إلاّ جملة من مراتب الحبّ الإلهيّ البارزة، وإلاّ فإنّ مراتب الحبّ رهن بمعرفة الله تعالى وطرق الوصول إليه، ومعرفة الله تعالى لا تُحصى مراتبها كما أنّ طرق المعرفة إليه لا تُحصى أيضاً، فقد جاء في الأثر أنّ «**الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق**»[1].

---

(١) مقولة مشهورة وردت في عدّة كتب معتبرة منها: **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٦٤ ص١٣٨، وكتاب **الاقتصاد والعدالة** للشهيد الثاني زين الدين العاملي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، نشر مكتبة السيد المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ، قم: ص١٧٤، وكتاب **الإلهيات** للشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ محمد مكّي العاملي، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣ هـ، قم: ج١ ص٢٩، حيث ينسبها إلى أهل المعرفة ويُعبِّر عنها بالكلمة القيّمة، ووردت أيضاً في كتاب **هذه هي الوهابية** للشيخ محمد جواد مغنية: ص٢٠، حيث ينسبها إلى الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله.

وهناك من يرى أنّ هذا حديثٌ مُفترى على الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، انظر: **شرح إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل** للسيّد شهاب الدِّين المرعشي النجفي، نشر مكتبة السيّد المرعشي رحمه الله: ج١ ص١٨٥.

ووردت أيضاً في كتاب **علم اليقين** للفيض الكاشاني، نشر انتشارات بيدار، ١٩٧٩م: ج١ ص١٤، ٣٢، ونسبها الحكيم السبزواري في كتاب **أسرار الحكم**: ص٣٠٦ إلى الأكابر، في حين إنّها نُسبت إلى الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أيضاً في مقدّمة شرح القيصري على الفصوص، الفصل الثاني عشر.

وكيف كان، فإن كان المقصود من الطرق هو الهداية وأخذ الدِّين فهو طريق واحد منحصر بالقرآن وأهل البيت، كما هو صريح حديث الثقلين المتواتر: «**إنّي تركتُ فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، كتاب الله حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما**». يُنظر في ضبط طرق الحديث وأسانيده ومصادره كتاب: فضائل الخمسة من=

من هنا يصحّ لنا القول باحتمال وجود مراتب أعلى من مرتبة «أو أدنى» والذي ناسب أحدية الجمع.

وهذا الاحتمال غير ممنوع عقلاً ونقلاً أيضاً، حيث جاء في موارد عديدة عن أهل العصمة بأنّهم ما عبدوا الله حقّ عبادته، وعن الإمام زين العابدين عليه السلام: «**سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك**»[1]. وأيضاً قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**ما عرفناك حقّ معرفتك**»[2].

ولعلّ المراد بالمعرفة هنا هو كُنه المعرفة لا وجهها، أي معرفة الشيء بجميع ذاتيّاته فهذا ممنوع عقلاً ونقلاً، وقد أشار الرسول الأكرم إلى هذه النكتة الدقيقة، فقد رُوي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لو عرفتم الله حقّ معرفته لزايلت بدعائكم الجبال الراسيات، ولا يبلغ أحدٌ كُنه معرفته**، فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: **ولا أنا، الله أعلى وأجلّ أن يطّلع أحدٌ على كُنه معرفته**»[3].

= الصحاح الستّة، للسيّد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، تحقيق المجمع العلمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى: ج٢ ص٥ فما بعد.

وكلّ طريق دون طريق القرآن وأهل البيت عليهم السلام يُضرب به عرض الجدار؛ فهو ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾. النور: ٣٩.

وإن كان المراد من الطرق هي طرق معرفة ذلك الطريق الأوحد (القرآن وأهل البيت عليهم السلام)، فهذا التعدّد معقول ومقبول، لأنّ معرفة ذلك الطريق لا تكون واحدة وإنّما هي عائدة إلى مقدار ما يملكه المتعلّم من قدرة واستعداد ذهنيّ وصفاء قلبيّ وعزم وإرادة، وهذه المناطات يختلف فيها الناس جميعاً.

فالتفاوت والتعدّد في طريقة الفهم لا في أصل الطريق، ولا ينبغي الإغفال عن ذلك.

(١) الصحيفة السجّادية، مصدر سابق: ص٣٥.

(٢) التوحيد للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص١١٤.

(٣) الجامع الصغير لجلال الدِّين السيوطي: ج٢ ص١٣٠، حرف اللام. =

ولأجل هذه النكتة كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول في دعائه: «**يا من لا يعلم ما هو ولا كيف هو ولا أين هو ولا حيث هو إلاّ هو**»[(١)].

ويقول صلى الله عليه وآله أيضاً: «**سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك**»[(٢)].

مراتب الحبّ في القرآن الكريم[(٣)]

تعرّض القرآن الكريم إلى بحث الحبّ من خلال إبرازه لمجموعة مصاديق مختلفة تدور بين إثبات حبّ الله تعالى لبعض منها ونفي الحبّ عن بعضها الآخر، وحيث إنّنا بصدد إثبات محبوبية الله تعالى لجملة من عباده

= وينبغي أن يُعلم أنّ الاطّلاع على كُنه معرفته تعني صيرورة العارف معروفاً والقاصد مقصوداً، وهذا مُحال عقلاً. فعلّة عدم معرفة كُنهه تعود للقابل لا للفاعل. وقد كان الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله يُكلِّم الناس على قدر عقولهم ـ كما أُمر بذلك ـ فإنّ الله تعالى هو محض الفيض والخير والعطاء أوّلاً وبالذات، وكلّ ما عداه فهو ثان وبالعرض، فهو لا يمنع عباده عن معرفته ولكنّ الناس ممتنعون اضطراراً نظراً لمحدوديّتهم وضآلتهم. فهم محض الفقر، وهو جلّ علا محض الغِنى، ومن الواضح أنّ سلب الفقر عنهم يعني استقلالهم وهذا ما لا يكون البتة، لأنّهم بذلك لن يكونوا هُم هُم، في حين أنّنا نفترض في مرتبة سابقة أنّهم هُم، فالفقر حقيقتهم وليس أمراً عارضاً عليهم.

(١) مصباح **الكفعمي** لإبراهيم بن علي الكفعمي، نشر الرضي، قم: ص٢٦٠، الفصل الثامن والعشرون؛ **إقبال الأعمال**، مصدر سابق: ج٢ ص٨٠.

(٢) **عوالي اللآلي**، مصدر سابق: ج٤ ص١٣٢؛ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تأليف محمّد عبد الرؤوف المناوي، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ: ج٢ ص٥٢٠.

(٣) الهدف من هذا البحث هو التركيز على نكتة تعدّد مراتب الحبّ المذكورة في البحث السابق.

فسوف نقتصر على مصاديق الإثبات منها.

بعد استقراء تامّ للقرآن الكريم وجدنا أنّ مجموع المصاديق التي صرّح فيها الله سبحانه وتعالى عن حبّه لها، ثمانية، ذكرها في ست عشرة آية ندوّنها هنا بدون المكرّرات.

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾[2].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾[4].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[5].

٦ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[6].

٧ ـ قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[7].

٨ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[8].

---

(١) تكرّرت هذه الآية خمس مرّات (البقرة: ١٩٥، آل عمران: ١٣٤، ١٤٨، المائدة: ١٣،٩٣).

(٢) البقرة: ٢٢٢.

(٣) التوبة: ٧، تكرّرت ثلاث مرّات (آل عمران: ٧٦، التوبة: ٤، ٧).

(٤) آل عمران: ١٤٦.

(٥) آل عمران: ١٥٩.

(٦) المائدة: ٤٢، وقد تكرّرت ثلاث مرّات (المائدة: ٤٢، الحجرات: ٩، الممتحنة: ٨).

(٧) التوبة: ١٠٨.

(٨) الصفّ: ٤.

ولسنا بصدد تفسير هذه الآيات المباركة وإنّما نريد الإشارة من خلال تعدّد وتنوّع هذه العناوين إلى تعدّد مراتب ومقامات المحبوبين؛ ممّا يعكس أيضاً ـ من زاوية أُخرى ـ تعدّد مراتب الحبّ، وهذا التعدّد ـ كما أسلفنا ـ راجع إلى تعدّد المراتب الوجودية التي تحقّق بها السالك إلى الله تعالى والمبتنى على أساس معرفته بالله تعالى وحدود سيره في السفر الثاني[1] من أسفاره الأربعة المطلقة، فبقدر وعائه وإنائه واستعداده يكون وجوده السعّي والحقيقي: ﴿**أنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[2].

إنّ كلّ مقام[3] سلوكيّ يسلكه السالك هو تعبير آخر عن رقعته الوجودية وسقفه المعرفي ودرجة حبّه وإخلاصه لله تعالى ودرجة محبوبية الله تعالى له، وقد تقدّم بيان ارتباط ذلك بعضه ببعض.

بعبارة أُخرى: إنّ المقام الذي يتحقّق به السالك هو تعبير آخر عن منزلته عند الله تعالى، وتلك المنازل هي مراتب وجودية طولية، وفي كلّ مرتبة توجد مراتب تفصيلية طولية أيضاً[4].

ومن الواضح أنّ ما ورد من مقامات المحبوبين لله تعالى في القرآن

---

(١) وهو سير في الأسماء الإلهية الحسنى والصفات الأسمى، ويسمّى اصطلاحاً بالسير من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

(٢) الرعد: ١٧.

(٣) المقام هو استيفاء حقوق المراسم على التمام ـ أي استيفاء شروطه كافّة ـ ولهذا صار من شروطهم أنّه لا يصحّ للسالك الارتقاء من مقام إلى مقام فوقه ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام. فمن كان لا قناعة له لا يصحّ أن يكون متوكّلاً. انظر: **لطائف الأعلام في إشارات الإلهام**، مصدر سابق: ص٥٤٦.

(٤) المراد من الطولية في المراتب وجود نوع من التدرّج والترقّي بين بعضها، كما لو تصوّرنا أنّ العدد «١٠٠» فيه عشر مراتب وفي كلّ مرتبة توجد عشر مراتب أيضاً.

الكريم ما هو إلاّ نزر يسير من مجموع مقامات المحبوبين التي هي بحسب فهمنا لا حدّ لها لأنّها مقامات السير والسلوك والوصول إلى الله تعالى، والسير إليه لا حدّ له؛ لما عرفت من أنّ الأسماء الحسنى والصفات الكمالية المثلى ـ الجمالية والجلالية ـ لا حصر لها.

إنّ مجموعة من هذه المقامات قد ذكرت في القرآن الكريم بنحو آخر، وأمّا البقية العظمى فإنّها لم تذكر، ولا ريب أنّ المقامات التي تذكر في الآيات السالفة لهي أعظم وأرفع وأسمى، سواء أذُكرت قرآنياً بنحو آخر أم لم تذكر، كما هو الحال في مقام الصدّيقين[1] الذين عطفهم الله تعالى على النبيّين؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنْ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ...**﴾[2].

إنّ من النماذج البارزة التي تحقّقت بهذا المقام الرفيع: نبيّ الله يوسف عليه السلام: ﴿**يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ...**﴾[3]، والسيّدة مريم عليها السلام: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ**﴾[4] ومن قبلهما إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً**﴾[5]، وإدريس عليه السلام[6] وكذا الحال في مقام الشاكرين[7]

---

(١) الصدّيقية: كمال الصدق وتمامية تصديق الصادق في كلّ ما أخبر به. أنظر: لطائف الأعلام، مصدر سابق: ص ٣٥٤.

(٢) النساء: ٦٩.

(٣) يوسف: ٤٦.

(٤) المائدة: ٧٥.

(٥) مريم: ٤١.

(٦) قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً﴾. مريم: ٥٦.

(٧) الشكر: هو الاعتراف بإنعام المنعم، وهو لطالب الحقّ بمنزلة الأركان للصلاة، =

الذي هو فوق مقام الصابرين[١]، بل إنّ الصبر هو ركن من أركان الشكر؛ قال تعالى: ﴿فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[٢] ﴿وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾[٣]، وهكذا في مقام قاب قوسين ومقام ﴿أَوْ أَدْنَى﴾[٤] الذي هو أعلى المقامات المعلومة لدينا على الإطلاق وأشرفها وأسماها، وهو مقام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أصالة ومقام العترة الطاهرة عليهم السلام وراثة[٥]؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[٦].

= وأوّل الأركان هو الصبر. انظر: **لطائف الأعلام**، مصدر سابق: ص ٣٤٢.

(١) الصبر هو حبس النفس على الطاعات ولزوم الأمر والنهي. انظر: **لطائف الأعلام**، مصدر سابق: ص٣٥٢.

(٢) الأعراف: ١٤٤.

(٣) آل عمران: ١٤٤.

(٤) مقام «قاب قوسين» هو الجامع بين الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والفاعلية والقابلية، وأمّا مقام «أو أدنى» فهو باطن المقام السابق، والباطن هو الوحدة والواحدية التي هي أوّل رتب الذات واعتباراتها. انظر: **لطائف الأعلام**، مصدر سابق: ص ٤٦٩، ١٦٨.

بعبارة أخرى: هو الصادر الأوّل والنور الأوّل الذي خلق منه كلّ خير المتمثّل بنور النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله. عن جابر بن عبد الله الأنصاري رحمها الله قال: قلت لرسول الله صلّى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال صلّى الله عليه وآله: «**نور نبيّك يا جابر، خلقه ثمّ خلق منه كلّ خير**»: **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٤؛ **ينابيع المودّة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٦. وقد جاء في روايات أخرى: **القلم والعقل والماء**، وما هي إلاّ إشارات لذلك النور ومزاياه، فهو صلّى الله عليه وآله **النور والماء والعقل والقلم**. انظر: **من الخلق إلى الحقّ**، مصدر سابق: ص ٢١ ـ ٢٢.

(٥) جاء في زيارة وارث: «... **السلام عليك يا وارث محمّد بن عبد الله، السلام عليك يا وارث أمير المؤمنين...**». **مفاتيح الجنان**، مصدر سابق، زيارة وارث: ص٤٩٨.

(٦) النجم: ٨ ـ ٩.

وكذلك مقام الرضا الذي هو فوق مقام الصابرين أيضاً، فإنّ الصابر يعيش المعاناة في باطنه، وأمّا الراضي فهو الذي يعيش القناعة والرضا والتلذّذ بما آتاه الله تعالى من عطايا، فتصير الرزايا عنده هدايا وهبات يأنس بها لرضا المحبوب بها؛ ففي دعاء للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول: «**أعوذ بنور وجهك الذي أضاءت له السماوات وأشرقت الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن تُحلّ عليَّ غضبك أو تُنزل عليَّ سخطك، لك العتبى حتّى ترضى، ولا حول ولا قوّة إلاّ بك**»[1].

وقد كان الإمام السجّاد علي بن الحسين عليهما السلام يُطأطئ رأسه ويخضع برقبته الشريفة ثمّ يقول: «**وها أنا ذا بين يديك، فخذ لنفسك من نفسي حتّى ترضى**»[2].

ولهفي على تريب الخدّ ومقطّع الأوصال في كربلاء أبي عبد الله الحسين عليه السلام المخاطب ربّه: «**لك العتبى لك العتبى حتّى ترضى**»[3]، ليمضي إلى ربّه وهو مخضّب بدمه الزاكي «**هكذا أكون حتّى ألقى الله وجدّي رسول الله وأنا مخضّب بدمي**»[4] ولسان حاله يقول: ﴿**وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى**﴾[5]، فربحت تجارته وصفقته في لوحة الطفّ الخالدة، لوحة الحبّ والتفاني والإيثار.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٩١ ص٢٢٦.

(٢) الصحيفة السجّادية للإمام زين العابدين، نشر مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ قم: ص١٦٦.

(٣) من دعائه عليه السلام في يوم عرفة.

(٤) مقتل الإمام الحسين عليه السلام للسيّد عبدالرزّاق المقرّم، نشر دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ قم: ص٢٧٩.

(٥) طه: ٨٤.

نعم، إنّها لوحة العشق الإلهيّ التي رسم ملامحها سيّد الموحّدين أمير المؤمنين علي عليه السلام في محراب الكوفة، وأضفى عليها ألواناً ملكوتية قدسية امتزج فيها الجمال والجلال الإلهيّان ثمّ أبرزها للناظرين الشهيد ابن الشهيد أبو عبد الله الحسين عليه السلام لوحةً خالصة تنطق بكلّ معاني التوحيد صدقاً وانطباقاً وتحقّقاً[١]، فكان الجزاء الإلهيّ الأوفى هو تلك الدرجات التي بشّره بها جدّه الأكرم الرسول الأعظم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وهو يقول له: «**إنّ لك في الجنّة درجات لن تنالها إلاّ بالشهادة**»[٢].

إنّها درجات الحبّ والمحبوبية الأسمى أُفقاً والأعظم صدقاً والأكثر عمقاً، والتي من آثارها وأنوارها سيادته العظمى لشباب أهل الجنّة[٣].

بأبي أنتم وأُمّي، طبتم وطابت الأرض التي فيها دفنتم و ﴿**سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾[٤].

---

(١) لتكون قبلة وكعبة ومقصداً للعارفين.

(٢) انظر: **مقتل الحسين** عليه السلام للموفّق الخوارزمي أحمد بن محمّد المكّي، طبعة الغري: ج١ ص١٨٧؛ **معالم المدرستين** للسيّد مرتضى العسكري، نشر مؤسّسة النعمان، ١٤١٠هـ ـ بيروت: ج٣ ص٤٧.

(٣) قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «**الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة...**». انظر: **خصائص أمير المؤمنين**، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي الشافعي: ص١١٧، تحقيق محمّد هادي الأميني، نشر مكتبة نينوى الحديثة؛ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** لنور الدين الهيثمي، نشر دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ، بيروت: ج٩ ص١٨٣؛ **مستدرك الحاكم** لمحمّد بن محمّد الحاكم النيسابوري: ج٣ ص١٦٧، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، نشر دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، بيروت، فضلاً عن مجيء هذا النصّ مستفيضاً في مصادر مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

(٤) الرعد: ٢٤.

الفصل الثاني

معرفة الله

* معاني المعرفة.
* تقسيمات المعرفة.
* اليقين البحثي واليقين النصّي.
* شاهد آخر وموعظة.
* متعلّق وجوب المعرفة.
* مصادر المعرفة.
* معرفة الله.
* الفرق بين الأسماء والصفات.
* الفرق بين التحقيق والتحقّق.
* المنهج البحثي والمنهج القرآني في معرفة الله تعالى.
* المعرفة الحقّة.
* اللّهمَّ عرّفني نفسك.

معاني المعرفة

المعرفة لغة: هي إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره[(١)]، أو هي التصوّر أو التصوّر البسيط[(٢)]. والمعرفة أخصّ من العلم لأنّها علم بعين الشيء مفصّلاً عمّا سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصّلاً[(٣)]، ومعنى معرفته مفصّلاً أي: مُميّزاً عمّا سواه أو متميّزاً من غيره[(٤)] فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق[(٥)]، فكلّ معرفة هي علم وليس كلّ علم معرفة وإنّما

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص٥٦٠، مادّة عرف.

(٢) عدّة الأصول للشيخ الطوسي، تحقيق محمّد مهدي نجف، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام: ج١، ص ٦٦.

(٣) انظر: معجم الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ : ص ٥٠٠.

(٤) يقول صاحب الفروق اللغوية «إذا قلت: علمت زيداً، باسمه الذي يعرفه به المخاطب لم يفد، فإذا قلت: قائماً، أفدت، لأنّك دللت بذلك على أنّك علمت زيداً على صفة جاز أن لا تعلمه عليها مع علمك به في الجملة، وإذا قلت: عرفت زيداً، أفدت، لأنّه بمنزلة قولك علمته متميّزاً من غيره، فاستغنى عن قولك متميّزاً من غيره لما في لفظ المعرفة من الدلالة على ذلك». المصدر السابق: ص ٥٠١.

وربّما لأجل هذه النكتة اللُّغوية يصحّ أن يقال: «عرفت الله»، ولا يصحّ «علمته»؛ لأنّ الأوّل يتعدّى إلى مفعول واحد والآخر يتعدّى إلى مفعولين لكي تحصل الإفادة.

(٥) نسبة العموم والخصوص المطلق تكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأوّل: الأعمّ مطلقاً، ويقال للثاني: الأخصّ مطلقاً، كما هو الحال في مفهومي الحيوان والإنسان، فكلّ ما صدق عليه =

بعض العلم معرفة. فعلم الله تعالى ليس معرفة، ولذا لا يُسمّى الله تعالى عارفاً وإنّما يُسمّى عالماً؛ لأنّ المعرفة هي تذكّر العلم السابق بعد غيبته عن الذهن أو هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه[1].

ومن الواضح أنّ الله تبارك وتعالى لا يُوصف بالتذكّر؛ إذ لا غفلة تعتريه مطلقاً، كما أنّه لا يُوصف بالنسيان مطلقاً، ولذلك لا يُطلق على الله تعالى اسم العارف[2]، بخلاف جملة من الموجودات العاقلة من خلقه فإنّها

= الإنسان فإنّه يصدق عليه الحيوان، ولا عكس، فإنّه يصدق الحيوان بدون الإنسان؛ كما هو الحال في الفرس. انظر: **المنطق** للمظفّر، مصدر سابق: ص ٦٠.

(١) ومن هنا سوف تنجلي أمامنا أسرار كثيرة، نذكر منها أنّ ما جاء في مجموعة كبيرة من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تتحدّث عن نيل الجنّة لمن زارهم عارفاً بحقّهم، فهي لم تقل عالماً وإنّما قالت: عارفاً، ما يعني ضمناً حصول العلم بهم مسبقاً والارتباط بهم، إلاّ أنّ الغفلة عن ذلك العلم ـ نتيجة اختلاط الروح بالمادّة ـ أدّى إلى نسيانه وغيابه.

ومن الأسرار الأُخرى أنّنا سوف نفهم سرّ تسمية أهل البيت عليهم السلام بالعلماء لا بالعرفاء؛ نظراً لعدم حصول الغفلة والنسيان عندهم البتّة، فهم على علمهم الأوّل الذي هو من صنع الله تعالى.

وقد روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل**» **خاتمة المستدرك** للمحقّق النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ: ج ٥، ص ٣٢١.

وعن الإمام عليّ عليه السلام: «**العلماء ورثة الأنبياء**». **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج ٢٧، ص ٧٨، ح ٢.

وغير ذلك من الروايات التي تبيّن أنّ المراد من العلماء خصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام حيث يوصفون بالعلم دون المعرفة؛ إشارة إلى عدم طروء الغفلة والنسيان عليهم، والله العالم.

(٢) ربما يُقال أيضاً: يصحّ إطلاق العالم على الله تعالى ولا يصحّ إطلاق العارف عليه =

يُمكن تسميتها أو وصفها بذلك لإمكان حصول الغفلة والنسيان منها، بل وقوع ذلك منها عادةً.

وربّما يُقال: إنّ المعرفة هي علم بالجزئيّات، وأمّا العلم فهو إحاطة بالجزئيات والكلّيات، وحيث إنّ الله تعالى هو المحيط بالجزئيات والكلّيات فإنّه يسمّى عالماً ولا يُسمّى عارفاً.

وعلى أيّ حال، فإنّ المراد من العلم السابق الذي غفل عنه العارف ثمّ التفت إليه هو المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ أي: معرفة التوحيد، حيث علِم الخلق بذلك وشهِدوا لله تعالى بالربوبية ولكنّهم بعد أن التفتوا إلى موجودات دائرة الفقر والنقص غفلوا عمّا شهدوا به في أوّل ظهور لهم، وهذا ما استعرضه القرآن الكريم بصورة واضحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(1).

فهم شهدوا بذلك ولكنّهم نسوه بعد أن دخلوا دائرة النقص والفقر المحض ـ أعني الحياة الدنيا ـ فغيّبت المادّة عنهم ذلك المعلوم لهم بالفطرة

= سبحانه؛ لأنّ المعرفة مأخوذة من عرفان الدار، وهي آثار الدار التي بها تُعرف، وحيث إنّ علم الله تعالى لا يصحّ أن يكون من جهة الآثار والأدلّة والعلامات والكواشف فإنّه لا يصحّ وصفه تعالى بالعارف (انظر: الفروق اللغوية، مصدر سابق: ص ٤٩٩) بخلاف معرفة الإنسان بربّه الحاصلة بتتبّع آثاره دون إدراك ذاته، ولذا صحّ أن يُقال: فلان عارف بربّه، ولا يُقال: فلان عالم بربّه، كما أنّه يُقال: الله تعالى عالم بخلقه، ولا يقال: عارفٌ بهم، إلاّ إذا جاءت المعرفة هنا بمعنى العلم تجوّزاً كمجيء العلم بمعنى المعرفة كذلك.

(١) الأعراف: ١٧٢.

وبالعلم البسيط، ومن هنا يشرع الإنسان في رحلة العود إلى ذلك الوجود المطلق ليقف مرّة أُخرى على ما شهد به على نفسه.

ولا يخفى أنّ الغالب على الإنسان هو الانكفاء على نفسه في هذه الحياة الدُّنيا، أعني: عدم حصول الالتفات والتذكّر، ولذا تُبيّن لنا الآية المتقدّمة أنّ بني آدم سوف يُعرض عليهم ما علموه أوّل ظهورهم وقد غفلوا عنه في العالم الأدنى، تقول الآية الكريمة ﴿**أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾.

وقد بُيّن لنا هذا المعنى في رواية عن محمّد بن أبي عمير عن ابن مسكان عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...**﴾ قلت ـ أي ابن مسكان ـ: معاينةً كان هذا؟

قال عليه السلام: **نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك[١] لم يدر أحدٌ مَن خالقه ورازقه...**»[٢].

وحيث إنّ هذه المعرفة الأُولى كانت حاصلة فإنّ عدم الوقوف أو الالتفات إليها في هذا الوجود الأدنى يُسمّى إنكاراً وليس جهلاً، فإنّ الجهل يقابل العلم، وأمّا الإنكار فهو المقابل للمعرفة.

فما كان معلوماً سابقاً ثمّ حصلت الغفلة عنه ثمّ حصل التذكّر أو التذكير به فإنّه يُسمّى معرفة، أي رفع الغفلة عمّا كان معلوماً سلفاً.

وقد ورد تأكيد هذا التضادّ بين المعرفة والإنكار قرآناً وسنّةً؛ أمّا في القرآن ففي قوله تعالى: ﴿**فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ**﴾[٣] و ﴿**يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ**

---

(١) أي: ولولا ذلك الإشهاد.

(٢) تفسير القمّي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٤٨.

(٣) يوسف: ٥٨.

اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾(١).

وأمّا في السنّة فقد ورد في رواية طويلة يتحدّث فيها الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن جنود العقل والجهل، نأخذ موضع الحاجة منه، حيث يقول عليه السلام: «... **والمعرفة وضدّها الإنكار**...»(٢).

فلم يقل: وضدّها الجهل، وإنّما قال عليه السلام: «**وضدّها الإنكار**». وهذا يدلّ بنفسه على وجود علم مسبق وهو العلم البسيط ـ وقد تقدّمت الإشارة إليه ـ ولكن غفل عنه الإنسان ونسيه.

وهذا النسيان والغفلة والإنكار وإن كانت دائرته أعمّ من نسيان ذلك الموقف الإشهادي الحاصل في عوالم سابقة، ومن عدم الإقرار بربوبية الله والعبودية له في هذا العالم الأدنى، إلاّ أنّ الأقرب إلى المضامين القرآنية والروائية هو المصداق الأوّل الذي تعمّ دائرته الأعمّ الأغلب من بني الإنسان، بخلاف الثاني فدائرته أضيق؛ نظراً لوجود الموحّدين بين العامّ فضلاً عن الخاصّ.

بعبارة أُخرى: إنّ منكري الإقرار الأوّل بالربوبية وعبوديّتهم له متحقّق حتّى بين طبقة الموحّدين من العامّة ـ دون الخاصّة ـ فضلاً عمّن سواهم من غير الموحّدين(٣).

ولا ينبغي الغفلة عن كون نسيان الموقف غير مأخوذ على نحو القضية الموجبة الكلّية حتّى في صورة إخراج المعصومين عليهم السلام، فإنّ كثيراً من عباد الله الصالحين والعارفين المحقّقين والمتحقّقين قد وقفوا على هذه

---

(١) النحل: ٨٣.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص٢٢، ح ١٤.

(٣) أي: غير العرفاء.

المعرفة وتذكّروا ذلك الإشهاد وهم في عالم الدنيا، وأمّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ...**﴾[1] فمحمولٌ على التغليب، أي: إنّ الغالب على الخلق هو حصول الغفلة والنسيان وبقاؤهما، وإلاّ فلا شبهة ولا ريب في وصول طبقة خاصّة من عباد الله الصالحين والعرفاء الواصلين إلى ما هو أكثر من ذلك فضلاً عنه.

فالعارف إنّما سُمّي عارفاً لأنّه عرف ربّه بعد نسيان وغفلة عنه، لا بعد جهل به، فإنّ الله تعالى قد خلق الإنسان على الفطرة، والفطرة هي التوحيد، والتوحيد هو معرفة الله تعالى ونفي الأغيار عنه لا مجرّد التحقّق من وجوده.

من هنا نفهم السبب في نفي العارف الحقيقي وصوله الشخصي إلى أيّ نوع من أنواع المعرفة الإلهية؛ وهو أنّه لا يرى لنفسه شيئاً من ذلك وإنّما هو عود على بدء، والبدء لم يكن تأصيلاً عنه، فكان العود منه تفريعاً، والمعرفة رجوعاً، والوصول يقظةً وتذكّراً.

وبهذا يتّضح لنا جليّاً أنّ تلك المعرفة الأُولى الحقّة ـ المعبّر عنها بالعلم البسيط ـ ليست من نتاج الإنسان وإبداعه وإنّما هي فيض وعطاء إلهيّ خالص، وقد مرّ عليك قول الإمام الصادق في ذيل الآية الكريمة: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...**﴾ حيث يقول عليه السلام: «.. **ولولا ذلك لم يدر أحد مَنْ خالقه ورازقه...**»، فهي معرفة مخلوقة مودعة في قلب الإنسان. فإذا ما قيل أنّ المنكر لوجود الله تعالى ـ والعياذ بالله ـ مخالف لوجدانه، ففي ذلك إشارة إلى ما هو مودع ومطبوع في قلب الإنسان ومفطور عليه، وأنّ بإنكاره لا يخرج عن كونه غافلاً وغير ملتفت لا أنّه جاهل بذلك.

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن المعرفة ما هي؟ فقال: «**اعلم رحمك الله أنّ المعرفة من صُنع الله عزّ وجلّ في القلب مخلوقة...**»(١).

فتلك المعرفة هي الأصل، وأمّا الالتفات واليقظة والعود والانتباه واستجلاء المعرفة الفطرية فذلك فرع مرتبط بذلك الأصل ويمتاز عنه بكونه موكولاً للإنسان واختياره.

والذي ينبغي تأكيده هو أنّ ما نريده من المعرفة هذه هو الإقرار بذلك الإشهاد العام الذي سُئل فيه الخلق ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**﴾(٢).

جديرٌ بالذكر أنّ هذا الإشهاد الذي عاينه الجميع(٣) وأقرّوا به ـ حيث عرّف الله تعالى خلقه بربوبيّته وأقرّوا له بذلك ـ لا يدلّ بنفسه على أنّ الإقرار كان منهم جميعاً إيماناً وتصديقاً، فإنّ كثيراً منهم قد صدر منهم ذلك ولم يتجاوز إقرارهم حدّ تراقيهم(٤)، فأظهروا غير ما أخفوا، وقد حكى القرآن الكريم ذلك عنهم في قوله تعالى: ﴿**فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ**﴾(٥)، بل ما آمن من الناس إلاّ قليل(٦)؛ قال تعالى: ﴿**مَا وَجَدْنَا**

---

(١) **التوحيد** للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ٢٢١ ح٧ باب: القرآن ما هو؟

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) بقلوبهم، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين.

(٤) فأيّ بؤس أشدّ من بؤس الذين شاهدوا وعاينوا بقلوبهم ثمّ أقرّوا بألسنتهم فقط؟!

(٥) الأعراف: ١٠١.

(٦) يروى عن أبي ذرّ الغفاري رضوان الله عليه أنّه قال: «والله ما صدّق أحد ممّن أخذ الله ميثاقه فوفى بعهد الله غير أهل بيت نبيّهم، وعصابة قليلة من شيعتهم...». انظر: **تفسير العياشي**، للنضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق هاشم المحلاّتي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران: ج٢، ص ٢٣، ح٥٩. ومن الواضح أنّه رضي الله عنه يريد بذلك خصوص المسلمين بدليل قوله: أهل بيت نبيّهم صلى الله عليه وآله.

لأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْد وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾(١)، فقد أُريد منهم الإيمان بعد الإقرار **﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾**(٢).

وعلى أيّ حال، فالمعرفة ـ لغة ـ هي تذكّر العلم السابق بعد الغفلة عنه أو غيبته عن الذهن، وقد عرفت ذلك.

المعرفة اصطلاحاً(٣) ـ أي عند العرفاء ـ: عبارة عن إحاطة العبد بعينه وإدراك ما له وما عليه، وهي أوّل المنازل العشرة التي تقع في نهايات منازل السائرين إلى الله تعالى(٤).

بعبارة أُخرى: هي الوقوف على حقائق الأشياء بما هي، من خلال الشهود وصقل القلب، فهي معاينة لا مجرّد تصوّر وتفكّر.

والمعاينة هنا إنّما تكون بالقلب لا بالبصر، ولا يخفى أنّ جميع المرئيات الماثلة أمامنا إنّما هي حاضرة بظاهرها لا بحقيقتها، فالمرئيّ بالأبصار هو ظاهر الأشياء، والمرئيّ بالقلب هو حقائقها، ولا تقتصر هذه الرؤية القلبية على موجودات عالم الإمكان، بل يمكن معها معاينة ومشاهدة الله تبارك وتعالى في هذا العالم الأدنى فضلاً عن معاينته في الآخرة.

عن أبي بصير رحمه الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له: أخبرني عن الله عزّ وجلّ هل يراه المؤمنون؟

---

(١) الأعراف: ١٠٢.

(٢) هود: ١٧.

(٣) يُراد بالاصطلاح ما تعاهد وتوافق وتصالح عليه أهل الفنّ والاختصاص في اختصاصهم، فالأطبّاء ـ مثلاً ـ قد توافقوا وتصالحوا على مجموعة مضامين وألفاظ يتداولونها فيما بينهم، وهكذا الحال في العلوم الأُخرى.

(٤) لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، مصدر سابق: ص ٥٤٣.

قال عليه السلام: **نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة.**

فقلت: متى؟

فقال عليه السلام: **حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾.**

ثمّ سكت عليه السلام ساعة ثمّ قال: **وإنّ المؤمنين ليرونه في الدُّنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟**

قال أبو بصير: فقلت له: جُعلت فداك فأُحدّث بهذا عنك؟

فقال عليه السلام: **لا، فإنّك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثمّ قدّر أنّ ذلك تشبيه كَفَر**(١) **وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عمّا يصفه المشبّهون والملحدون»**(٢).

فمعرفته تبارك وتعالى ورؤيته ومعاينته ممكنة قلباً، ومستحيلةً فكراً، أي الممكن منها ما كان بالحضور، والمحال منها ما كان بالحصول.

قال الطباطبائي رحمه الله: «إنّ معرفته سبحانه لو كانت مستحيلة فإنّما هي المعرفة الفكرية من طريق الفكر لا من طريق الشهود، ومع التسليم فإنّما المستحيل معرفته بمعنى الإحاطة التامّة، وأمّا المعرفة بقدر الطاقة الإمكانية فغير مستحيلة»(٣).

بل إنّ الهدف والغاية من أصل خلق الخلق حصول هذه المعرفة الشهودية التي لا تحصل إلاّ بطرد الأغيار وتصفية القلب وتطهيره من كلّ شوب.

---

(١) كلمة «كَفَر» فعل ماض جواب «إذا».

(٢) التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ص ١١٣ ح٢٠.

(٣) رسالة الولاية للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب طريق عرفان، الناشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ : ص ١٨٤.

وعليه، فإذا استفدنا من المعرفة اصطلاحاً لزوم الوقوف على حقائق الأشياء بما هي، ومن المعرفة لغةً تذكّر العلم السابق بعد الغفلة عنه أو غيبته عن الذهن، فإنّ هذه المعاني الجليلة سوف تفتح أمامنا آفاقاً عظيمة في عرض وفهم مجموعة كبيرة من الروايات التي جاء في طيّاتها ذكر المعرفة، ولعلّ من أبرزها تلك الروايات المتعلّقة بالمعرفة الأنفسية والتي منها قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»(١)، وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**من عرف نفسه كان لغيره أعرف**»(٢) فإنّها معرفة مسبوقة بغفلة وعدم التفات إلى ذلك العلم الأصل لا أنّها مسبوقة بجهل أو عدم علم.

وهذه المعرفة الأنفسية هي أفضل وأنفع المعارف التي يتوصّل إليها الإنسان كما هو مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**معرفة النفس أنفع المعارف**»(٣)، فهي المدار الأوّل في معرفة الله تعالى.

ولا يخفى أنّها معرفة تشكيكية ذات مراتب، ولذا قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه**»(٤).

والمعرفة الحقيقية هي المعرفة الجامعة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ تبارك وتعالى.

فذلك العلم المطبوع والمعاني المركوزة في أصل خلقة الإنسان وفطرته قد غفل عنها فاختلفت عليه السُّبل، ومن اختلفت عليه السُّبل غاب عنه

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢١٠٦، ح١٤١٤١.
(٢) المصدر السابق: ج ٣، ص ١٨٨١.
(٣) المصدر السابق: ج ٣، ص ١٨٧٦، ح ١٢٢١٣.
(٤) الجواهر السنيّة، مصدر سابق: ص ١١٦.

الرشد، ومن غفل عن المباني فقد ضيّع المعاني.

من هنا تتّضح لنا أهمّية دعوة علماء الأخلاق والعرفاء والسالكين إلى تطهير النفس وتنقيتها من الأغيار للرجوع بها إلى ذلك العلم المطبوع في كلّ إنسان، وتلك المعاني الأوّلية المفطور عليها في أصل خلقته، والتي هي من صُنع الله تعالى[١].

المعرفة قرآنيّاً: تعرّض القرآن الكريم إلى المعرفة والعلم معاً في موارد عديدة، أمّا فيما يتعلّق بالمعرفة فإنّنا نودّ أن نؤكّد نكتة تقدّم بيانها آنفاً، فقد وردت مشتقّات المعرفة من أسماء وأفعال في أكثر من عشرين مورداً سجّلها لنا القرآن الكريم، ولم ينسب المعرفة في أيّ مورد منها إلى الله تعالى، وهذا ما يؤكّد لنا ما أسلفناه من صحّة تسمية الله تبارك وتعالى بالعالم وعدم صحّة تسميته بالعارف إلاّ من باب المجاز.

وأمّا فيما يتعلّق بالعلم فإنّنا نودّ التعرّض لبعض أقسامه القرآنية؛ لما لها من صلة وثيقة بأبحاثنا القادمة.

يمكن تقسيم العلم قرآنياً إلى ما يلي:

١ ـ علم كسبيّ مرتبط بالمفاهيم، وصفته الحكاية عن شيء. فهو شيء والمحكيّ به شيء آخر، ولذا لا تترتّب آثار المحكيّ الخارجيّ عليه.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا القسم بقوله تعالى: ﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً...**﴾[٢].

---

(١) تقدّم ذكر الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ المعرفة من صنع الله عزّ وجلّ في القلب مخلوقة...**».

(٢) النحل: ٧٨.

وهذا العلم يمكن انفكاك الأثر عنه، بل الانفكاك واقع فيه كثيراً، ولذا فتأثيره أقلّي لا غالبيّ ولا دائميّ.

٢ ـ علم سببه التقوى، جاء في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ**﴾(١)، وفي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً**﴾(٢).

وهذا المجعول ـ الفرقان ـ بنكتة التقوى يكون فرقاناً بين الحقّ والباطل على صعيد الاعتقاد والعمل والرأي(٣).

وأثر هذا العلم غالبيّ الحصول لا دائميّ، فصاحبه يعمل بالطاعة ويترك المعصية غالباً لا دائماً، فإذا ما أخطأ السير قولاً أو فعلاً أو رأياً عاد من غيبوبة الخطأ إلى يقظة الصواب، ولعلّ هذا المعنى هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا**﴾(٤)، فذلك العلم التقويّ يكون منجىً للعبد حيث يعيده إلى الجادّة بعد نزغ الشيطان وزيغه.

٣ ـ العلم المعبّر عنه قرآنياً باليقين، وهو الذي نقصده بالعلم أو المعرفة التحقّقية التي لا تكون إلاّ بزوال الأغيار عن مخدع القلب وحرم الله تعالى، فينحصر الطواف القلبيّ به، ويكون المطوف حوله هو صاحب الحرم المكّي والملكي والملكوتي.

ولا ريب في عدم انفكاك أثر هذا العلم لأنّه ليس صورة ذهنية كما في الأوّل، وليس تأثيره غالبيّاً كما في الثاني، وإنّما أثره دائميّ واقعيّ خارجيّ.

---

(١) البقرة: ٢٨٢.
(٢) الأنفال: ٢٩.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٩ ص٥٦.
(٤) الأعراف: ٢٠١.

من أبرز مصاديق هذا العلم العصمة الاصطلاحية التي يتّصف بها الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. فعصمتهم سنخ علم يندرج في هذا القسم الثالث؛ فإنّ المخالفة والعصيان واقعان مع القسم الأوّل، وممكنان مع القسم الثاني، بخلاف القسم الثالث فهو مانع عاصم عن ذلك.

لذا فمن حاز على هذا القسم الأخير ـ ولو في مورد معيّن ـ فإنّه يكون معصوماً لا محالة في ذلك المورد.

المعرفة روائيّاً: ورد ذكر المعرفة في مجموعات كثيرة من روايات أهل البيت عليهم السلام منها ما تحدّث عن معرفة النفس ومنها ما تحدّث عن معرفة الله تعالى، وغير ذلك من موضوعات مختلفة، ولكن لم يرد فيها ما هو قريب إلى تعريف المعرفة سوى القليل جدّاً، حيث تعرّضت إلى ذلك لتبيّن لنا أنّ متعلّق المعرفة هو الدراية بالروايات، فالمعرفة في المنظور الروائي هي الدراية بالروايات متناً وسنداً، ومعرفة صحيحها من سقيمها.

وقد جاء ذلك صريحاً في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام وهو يقول لابنه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**يا بُنَيّ! اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية**[1] **للرواية، وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان، إنّي نظرت في كتاب لعليّ عليه السلام فوجدت في الكتاب: إنّ قيمة كلّ امرئ وقدره معرفته**»[2].

---

(١) الدراية في اللغة: العلم. يُقال: دريته، أي علمته. وهي في الاصطلاح: علم يبحث فيه عن متن الحديث وسنده وطرقه من صحيحها وسقيمها وعليلها وما يحتاج إليه ليعرف المقبول منه والمردود. انظر: دراسات في علم الدراية للعلاّمة المامقاني، تلخيص وتحقيق علي أكبر الغفاري، الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام: ص ٩.

(٢) معاني الأخبار، مصدر سابق: ص ١.

ولعلّ المراد من ذلك معرفة خصوص الشيعة حيث يمتازون عمّن سواهم بوقوفهم على روايات أهل البيت عليهم السلام، وكلّما كان الباحث فيها منهم أكثر درايةً كان أكثر إيماناً.

والمهمّ في ذلك كلّه هو مجموعة الإشارات التي تضمّنتها الرواية أعلاه، نذكر منها:

• الإشارة الواضحة إلى أنّ معالم القرآن الكريم ومعارفه إنّما تؤخذ أوّلاً عن طريق الروايات باعتبارها البيانات التفصيلية للمواضيع المختلفة التي تعرّض لها القرآن الكريم بشكل موجز ومقتضب.

• التأكيد الضمني لحقيقة كون أهل البيت عليهم السلام هم عدل الكتاب والثقل الآخر المصرّح به في حديث الثقلين[1]، وذلك من خلال الأثر الوارد عنهم ومنها الروايات ـ وهي الأكثر وضوحاً ـ التي بمعرفتها يعلو المؤمن لأنّ معرفتها تعبير آخر عن التزوّد بمعارف القرآن الكريم وعلومه وحقائقه.

---

(١) حديث الثقلين حديث متواتر نقله معظم الكتب الحديثيّة ومن الفريقين معاً، نذكر منه ما جاء في صحيح مسلم، حيث يقول برواية عن زيد بن أرقم «فقال: قام رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم يوماً فينا خطيباً بماء يُدعى خُمّاً بين مكّة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكّر ثمّ قال: **أمّا بعد، ألا أيُّها الناس فإنّما أنا بشرٌ يُوشك أن يأتي رسول ربّي فأُجيب، وأنا تاركٌ فيكم ثقلين أوّلها كتاب الله فيه الهُدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به** ـ فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه. ثمّ قال: **وأهل بيتي أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي**».

فقلنا ـ أي من أخذوا عن زيد ـ لزيد: مَنْ أهل بيته؟ نساؤه؟

قال ـ أي زيد ـ : لا وايم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثمّ يطلّقها فترجع إلى أبيها وقومها. أهل بيته أصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده. انظر: صحيح مسلم، مصدر سابق: ج ٧، ص ١٢٣.

• الإشارة إلى ما تعطيه الروايات من الوقوف على الحقّ بعينه، فإنّ معرفة الروايات هي الأُخرى معرفة بالمرويّ عنه(١)، وبقدر النظر والتدبّر والفهم يكون الولاء والالتزام والتمسّك والحبّ.

وينبغي التنبيه إلى أنّ الدراية للرواية لا تعني مجرّد حفظ الرواية ونقلها، فهذا حاصل حتّى من الجَهَلة الأُميّين، وإنّما المراد بها في المقام خصوص التدبّر فيها والوقوف على معارفها، فلا معنى لارتفاع المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان بمجرّد الرواية والنقل عن المعصوم عليه السلام. وهذا واضح.

عن محمّد بن أبي عمير عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**حديث تدريه خيرٌ من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتّى يعرف معاريض كلامنا...**»(٢).

تقسيمات المعرفة

اتّضح لنا ممّا تقدّم أنّ كلّ معرفةٍ علمٌ ولا عكس(٣)، ولذا فالمعرفة يمكن تقسيمها إلى حصولية وحضورية أيضاً كما هو الحال في تقسيمات العلم، فإنّ معرفة الشيء مُفصّلاً ومتميّزاً عمّا سواه إمّا أن تكون بصورته الذهنية أو بعينه الخارجية، والأوّل حصول والثاني حضور.

---

(١) أي بصاحب الحديث وهو المعصوم عليه السلام لا بالراوي عنه، ومن وقف على المعصوم عليه السلام معرفةً وقبولاً عرف الحقّ وقبل به، فلا اثنينيّة في المقام.

(٢) معاني الأخبار، مصدر سابق: ٢.

(٣) أي: لا عكس لغويّاً، وهو الذي يكون مؤدّاه قضية موجبة كلّية، وإلاّ فإنّ هنالك عكساً منطقياً مؤدّاه قضيّة موجبة جزئيّة.

والمراد بالعكس المنطقي هنا خصوص العكس المستوي، الذي يُبدّل فيه طرفا القضية مع بقاء الكيف والصدق. للتفصيل يُراجع: المنطق، مصدر سابق ج: ٢، ص ١٦٢.

والمراد بالحصول حضور صورة الشيء المعلوم لدى العالم به، والمراد بالحضور هو حضور عين الشيء المعلوم خارجاً لدى العالم به، فتارةً تنطبع صورة المعلوم وتمثّل في ذهنه، وأُخرى يمثّل المعلوم نفسه للعالم خارجاً.

وربّما يكون الشيء الواحد متعلّقاً للمعرفة الحصولية تارةً وللحضورية أُخرى، كحضور عين الشيء أمامنا فتكون معرفتنا به حضورية ثمّ غيابه عنّا وبقاء صورته في الذهن فتكون المعرفة حصولية، وربّما يكون الشيء الواحد أو الأمر الواحد متعلّقاً للمعرفة الحصولية فقط، كما هو الحال في مطلق المفاهيم التي لا مجال لها سوى الذهن.

وربّما يكون الشيء الواحد متعلّقاً للمعرفة الحضورية فحسب، كما هو الحال في مطلق المجرّدات العينية لا بما هي مفاهيم ذهنية، فإنّها بأعيانها لا يمكن أن تقع تحت مظلّة المعرفة الحصولية، ومن جملة الموجودات المجرّدة المُشَاهَدة بالحضور لا بالحصول الملائكة ـ التي يُعبّر عنها فلسفيّاً بالعقول ـ هذا فضلاً عن وجود الباري جلّ وعلا، حيث لا تُعرف أسماؤه وصفاته إلاّ بالحضور، وأمّا ذاته عزّ وجلّ فلا طريق للوصول إليها لا بالحضور ولا بالحصول ـ كما سنعرف ـ إلاّ إذا كان هنالك أمر آخر خارج عن دائرة معارفنا.

وهنالك تقسيمات أُخرى لا تبتعد كثيراً من حيث المضمون عن التقسيم السابق ـ وإن كانت تحمل عناوين أُخرى ـ من قبيل المعرفة البرهانية العقلية، والمعرفة الشهودية الكشفية، والمعرفة الدينية الإيمانية.

أمّا الأُولى فقوامها الاستدلال والبرهنة العقلية، حيث ينطلق الباحث في برهنته واستدلالاته اعتماداً منه على مقدّمات وضوابط عقلية مُبرهن عليها في رتبة سابقة وصولاً إلى مقصده الذي يصير بالبرهنة معلوماً مُستدلاً عليه بعدما كان مجهولاً. وهذه المعرفة هي تعبير آخر عن المعرفة

الحصولية المذكورة آنفاً، بل هي مصداقها الأوضح.

وأمّا المعرفة الثانية ـ الشهودية ـ فإنّها لا تُستفاد من قواعد وضوابط ومقدّمات عقلية كما هو حال المعرفة البرهانية وإنّما هي معرفة تكمن وسيلتها ومقدّمتها المُثلى في تزكية النفس وتطهير القلب ليكون القلب صالحاً لتلقّي الفيوضات والمعارف الإلهية على نحو الانعكاس فيها من الأصل المفيض أو التجلّي.

ومرحلة التجلّي هذه مسبوقة بمرتبتين إحداهما تطهيرية تنقوية، والأُخرى بنائية تحصينية، أمّا الأُولى فهي مرحلة التخلّي عن جميع الموبقات والملكات السيّئة، وهذا لا يكون بالرغبة والاعتبار وإنّما بالرياضة والدربة على الترك حتّى تنشأ ملكات أُخرى طاردة لتلك الملكات السيّئة.

ثمّ تبدأ مرحلة التحلّي وهي اتّصاف النفس بالداعي الفعلي لأداء كلّ خير، فتكون النفس متحرِّكة بنحو متواصل على تحصيل الكمالات الحقّة والترقّي في مراتب السلوك.

فتخلية من الموبقات ثمّ تحلية بالكمالات ثمّ تجلية للمعارف الإلهية على مرايا القلب الصافية.

وقد تقدّم منّا أنّ المعرفة هي عود على بدء وأصلٌ فُطر الإنسان عليه وهي المعرفة الإلهية التوحيدية التي هي أصل وأُسّ الإنسان، فإنّ التجلية تعني انعكاس ذلك الأصل الأصيل، والتفات المُتجلّى فيه إلى المُتجلّي فيه.

وأمّا المعرفة الثالثة وهي المعرفة الدينية الإيمانية أو النصّية فإنّها معرفة مستمدّة من النصّ الديني المتمثّل بالقرآن وسُنّة المعصوم الشاملة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام.

اليقين البحثي واليقين النصّي

إنّ المعرفة الدينية القطعية ـ المذكورة آنفاً ـ يمكن أن تكون مدخلاً لإيضاح استعمالات النصّ الشرعي لنحو من المعرفة يُعبّر عنها ـ عادةً ـ باليقين، وهي تختلف تماماً عمّا هو مُتداول ومُستعمل في العلوم البحثية العقلية والمعارف البرهانية.

بعبارة أُخرى: إنّ المعرفة الحصولية والبرهانية والعقلية التي هي خلاصة ما يصل إليه الحكيم ـ الفيلسوف ـ والمنطقي والمتكلِّم حيث إفادة اليقين في إثبات المدّعى، تختلف عن الاستعمال القرآني.

فاليقين البرهانيّ العقلي هو غير اليقين النصّي القرآني وإن كان القرآن يرمز ويشير أحياناً إلى اليقين البرهاني من خلال إضافة العلم إليه.

وقد كانت لنا وقفة يسيرة عند هذا المطلب الشريف في بحث سابق(١) ارتأينا التفصيل فيه بما يسمح ويناسب هذا المقام.

إنّ اليقين البحثيّ العقليّ هو تعبير آخر عن المعرفة الحصولية والمعرفة البرهانية، حيث لا يخرج ذلك عن انطباع صورة المعلوم ـ أو تمثّلها ـ في ذهن العالم به، وهذا واضح. وأمّا اليقين القرآني فهو ضرب أو تعبير آخر عن المعرفة الحضورية الشهودية الإشراقية الكشفية.

وهذه المعرفة الشهودية تارةً تكون بالمعاينة وأُخرى بالمعايشة، والأُولى تُسمّى بعين اليقين والثانية بحقّ اليقين.

توضيح ذلك: بعد أن اتّضح لنا أنّ تمثّل صورة الشيء المعلوم وانطباعه في ذهن العالم به هو ضابطة المعرفة الحصولية، فإنّ هذه المعرفة اليقينية

---

(١) انظر: الفصل الأوّل، مبحث مراتب المعرفة الإلهية.

يُسمّيها القرآن الكريم بعلم اليقين، وكأنّ هذه الإضافة الحقيقية تحكي لنا مقدّمية تحصيل اليقين القرآني أو تحقّقه، وهذا من خصوصيّات عالم الملك والمادّة والطبيعة أو لوازمه[١]، أي: في العوالم الأُخرى ـ وهي برمّتها أعلى وأشرف من عالم الدُّنيا ـ لا تبقى الحاجة، بحسب الظاهر، إلى المعرفة الحصولية لأنّها عوالم لا يكون فيها سوى الحضور، ومن الواضح أنّ الحصول أدنى مرتبة من الحضور، فلا معنى للاحتياج إلى مرتبة الأدنى بعد تحقّق الأشرف والأعلى.

فالإضافة حكاية عن تلك المرتبة الأدنى الموافقة لعالم المادّة والطبيعة والحصول، الواقعة في طول المراتب الأُخرى من معارف عوالم التجرّد والحقيقة والحضور.

وقد حكى لنا القرآن الكريم هذه المعرفة المقدّمية الحصولية في قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾[٢]، وطريق تحصيل هذه المعرفة إنّما يكون بالفكر والنظر والبرهنة والاستدلال.

هذا في طرف الحصول، وأمّا في طرف الحضور المنقسم إلى مرتبتين هما المعاينة (عين اليقين) والمعايشة والتحقّق (حقّ اليقين) فإنّ طريقهما الكشف والشهود والرباط المعنوي.

فعين اليقين هو مشاهدة الشيء عياناً لا تصوّره ذهناً، وقد سُمّي بذلك لأنّ المراد منه هو اليقين نفسه[٣].

بعبارة أُخرى: إنّنا قلنا ـ فيما تقدّم ـ بأنّ علم اليقين قد أُضيف فيه العلم

---

(١) العطف بين الملك والمادّة والطبيعة تفسيريّ، فإنّ المقصود واحد وهو عالم الدُّنيا.

(٢) التكاثر: ٥.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٢٠، ص ٣٥٢.

الصوري الذهني إضافة حقيقية إلى اليقين، وبذلك يكون مأخوذاً على نحو المقدّمية لتحصيل اليقين نفسه أو تحقّقه بالاصطلاح القرآني؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾(١).

فعين اليقين ونفسه هو المضاف إليه في تلك الإضافة الحقيقية والذي لا يكفي في تحقيقه حصول البرهنة والاستدلال العقلي وإنّما لابدّ من المكاشفة والشهود سواء كان في هذا العالم الأدنى أو في العوالم الأعلى.

فإذا لاحظ أحدٌ دُخاناً فإنّه يستدلّ به على وجود نار ويحصل العلم لديه بها، وهذا هو علم اليقين، وإذا ما وقف على النار نفسها وشاهدها بأُمّ عينه وتحسّس حرارتها فذلك هو عين اليقين، وإذا ما لامسته النار فإنّه يحصل لديه حقّ اليقين بالنار المحرقة.

فحقّ اليقين معايشة الشيء وملامسته والدخول فيه لا مجرّد معاينة، وبعبارة أُخرى: إنّ حقّ اليقين هو التحقّق بالشيء، فتصير في طيّ الشيء وذاته ووجوده لا خارجاً عنه؛ قال تعالى: ﴿وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ * وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾(٢)، فعندما يكون ذلك المكذّب الضالّ في دائرة النار وجوفها فيذوق الحميم ويصطليه الجحيم يكون قد تحقّق فعلاً بما تُوعِّد به من قبل.

وبذلك تكون قد اتّضحت لدينا جملة من معالم هذه المعارف الثلاث، «وبالجملة: علم اليقين يحصل بالبرهان، وعين اليقين بالكشف، وحقّ اليقين بالاتّصال المعنويّ الذي لا يُدرَك بالتعبير»(٣).

---

(١) التكاثر: ٧.

(٢) الواقعة: ٩٢ ـ ٩٥.

(٣) شرح أصول الكافي، مصدر سابق:ج ٨، ص ١٣٠.

وفي ضوء ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ اليقين البحثي العقلي هو غير اليقين النصّي القرآني، فالمتحقّق بالأوّل هو صورة الشيء، والمتحقّق بالثاني هو معاينة الشيء أو ملامسته ومعايشته فضلاً عن معاينته.

وإذا ما أُطلق اليقين في النصوص القرآنية فإنّ المراد منه هو القسم الثاني الشامل لصورتيه العينية والتحقّقية ما لم تكن هنالك قرائن داخلية أو خارجية تحفّ النصّ فتصرف اللفظ إلى معنىً آخر؛ قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾[1]، فهنا علّق الإيقان على مشاهدة عالم الملكوت الذي تحصل فيه معاينة الحقائق الكونية فيصير الباطن ظاهراً، والغيب حاضراً ومُشاهَداً.

وقال تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ**﴾[2]، فبذلك الإبصار الملكوتي صار أولئك المجرمون موقنين، وهذا الإيقان الملكوتي يُوجِد الداعي التكويني للتغيير والتبدّل من شأن إلى شأن ومن حال إلى حال، بخلاف اليقين البحثيّ العقليّ فإنّه لا يعصم صاحبه ولا يحمل ضمانة الأخذ بصاحبه إلى الجادّة والمحجّة البيضاء، فكثيرٌ أُولئك الذين كانوا على يقينٍ بحثيّ في موارد عديدة فلم يحملهم يقينهم هذا على الطاعة ولم يردعهم عنً فعل المعصية[3]، وخير شاهد على ذلك هو أنّ كثيراً من المسلمين فضلاً عن

(١) الأنعام: ٧٥.

(٢) السجدة: ١٢.

(٣) فأعيان قريش ـ مثلاً ـ كانوا يعلمون جيّداً أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الصادق الأمين، وأنّه لو أخبرهم بما هو كائن وراء الجبل لقبلوا بقوله، ولكنّ علمهم هذا لم يمنعهم من شنّ حرب عليه لا هوادة فيها، فلم يزالوا على ذلك حتّى قصم الله =

غيرهم يعلمون أنّ الصلاة واجبة ولكنّهم لا يُصلّون، ويعلمون أنّ الخمر حرام ولكنّهم لا يرتدعون، والدائرة أوسع بكثير في مجال الموبقات الأُخرى، كالكذب والحسد والغيبة والرياء وقول الزور والبُهتان.

وأمّا ما جاء في قوله تعالى وهو يحكي إجابة أصحاب سقر لأصحاب اليمين؛ ﴿**قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الخائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ* حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ**﴾[1]،

= تعالى جبابرتهم وعُتاتهم، وهكذا الحال في ثلّة كبيرة ممّن كان يجلس تحت منبر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويعلم صدقاً وحقّاً بمكانة أمير المؤمنين عليه السلام وحقّه الماضي وشأنه العالي ولكنّ هذا العلم البحثي لم ينقذ أولئك البائسين من بؤسهم فشنّوا الحرب عليه لقتل شخصيّته تارةً وأُخرى لقتل شخصه، فأوقعوا الأُمّة في فتن كقطع الليل المظلم فلم يُبقوا لأنفسهم سابقة ولا لاحقة، فمعاوية ـ مثلاً ـ كان يعلم جيّداً أنّه هو وشجرته الملعونة في القرآن لا يعدلون جنح بعوضة في قِبال أمير المؤمنين عليّ وشجرته الطيّبة، ولكنّه مع كلّ ذلك فعل ما فعل وصنع ما صنع، وقد كان يقول للمغيرة بن شعبة ـ عندما نصحه بأن يصل بني هاشم بعد أن فتك بهم (إنّ ابن أبي كبشة ـ يقصد النبيّ الأكرم صلىالله عليه وآله ـ ليُصاح به كلّ يوم خمس مرّات **أشهد أنّ محمّداً رسول الله**، فأيّ عمل يبقى وأيّ ذكر يدوم بعد هذا لا أبا لك، لا والله إلاّ دفناً دفناً). انظر: **النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية**، لمحمّد بن عقيل، نشر دار الثقافة، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ: ص ١٢٤.

ويقصد بالدفن هو إماتة الحقّ والحقائق وإبدالها بالبدع والزور والباطل.

وهل هنالك أوضح وأجلى من خروج العتاة الأدعياء المجرمين لقتال سيّد شباب أهل الجنّة الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام، فقتلوه وهم يعلمون أنّه ابن رسول الله وخامس أصحاب الكساء وأنّه الوصيّ والإمام المفترض الطاعة، وقد روي أنّ الدعيّ الخبيث شمر بن ذي الجوشن كان يقف على صدر سيّد الشهداء عليه السلام ويقول: أقتلك وأعلم أنّك ابن رسول الله.

(١) المدثر: ٤٣ ـ ٤٧.

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾(١) فإنّه وإن كان يُفسّر بالموت، إلاّ أنّ ذلك تعبير آخر عن دخول عالم الغيب وحصول المعاينة والشهود. يقول الطباطبائي: «... فالمراد بإتيان اليقين حلول الأجل ونزول الموت الذي يتبدّل به الغيب من الشهادة ويعود به الخبر عياناً ـ إلى أن يقول ـ وهذا هو عالم الآخرة الذي هو عالم اليقين العامّ بما وراء الحجاب دون الاعتقاد اليقيني الذي ربّما يحصل بالنظر...»(٢).

ولا ينبغي التوهّم بأنّ دخول عالم الغيب وحصول الكشف والشهود والمعاينة والحضور بغير نافذة الموت سوف يكون رافعاً للتكليف، فإنّ هذا التوهّم مدفوع بكون التكليف كائناً مستديماً مستمرّاً في هذه الحياة الدُّنيا وإن بلغ العابد والسالك رتبة العصمة، فإنّه غير خفيّ شمول التكليف حتّى للمعصوم أصالةً فضلاً عن غيره(٣).

بل كلّما تدرّج الإنسان في مراتب الكمال زادت تكاليفه وعظم تمسّكه بالشريعة المقدّسة. وخير شاهد على ذلك أنّ الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله ـ وهو الإنسان الكامل بل الأكمل والمظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم ـ قد كان من الموقنين ومن أصحاب البصيرة والعصمة المطلقة وأنّه الهادي المهديّ بهداية الله تعالى وصاحب المقام الأرفع الذي صار به الأقرب والأدنى إلى الله تعالى من سائر خلقه، وقد نال من كلّ كمال أرفع مراتبه ومن كلّ جمال أبهى صوره في دائرة عالم الإمكان، فهو صلى الله عليه وآله مع ذلك أعظم عُبّاد

---

(١) الحجر: ٩٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٢، ص ٢٠٧.

(٣) للوقوف على هذا المطلب الشريف مفصّلاً يُراجع الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٢، ص٢١٠، تحت عنوان: بحث فلسفيّ في كيفيّة وجود التكليف ودوامه.

أهل الأرض، فلا ينفتل عن تكاليفه الإلهية طرفة عين أبداً من صلاة وصيام وحجٍّ وجهاد وغير ذلك من تكاليفه العامّة فضلاً عن تكاليفه الخاصّة.

في ضوء ما تقدّم من تقسيمات المعرفة البحثية يتّضح لنا ما نحن مكتسبوه من المعارف الإلهية، والإنسان على نفسه بصيرة، فمن كان قوام اعتقاده المعرفة البرهانية لم يخرج عن الصورة الذهنية المنتزعة من مجموع مقدّمات بحثية تمنح صاحبها إيماناً وتصديقاً ولكنّها عاجزة كلّ العجز عن توفير الطمأنينة مهما أُحكمت مقدّمات الدليل.

كان شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام يؤمن بإحياء الموتى ولكنّه لم يرَ ذلك بأُمّ عينه ولم يباشره بنفسه فكانت معرفته القطعية تلك برهانية أو دينية إيمانية لم توفّر له درجة الاطمئنان بكيفية الخلق رغم إيمانه العميق بذلك.

بعبارة أُخرى: إنّه عليه السلام كان لديه علم اليقين بإحياء الموتى دون عين اليقين فضلاً عن حقّ اليقين، فطلب الزيادة في مراتب اليقين، ولذا قال عليه السلام: أرني كيف تُحيي الموتى. قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...**﴾[1].

وقد ورد تفصيل ذلك في الكافي، نأخذ منه موضع الحاجة؛ روى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**لمّا رأى إبراهيم** عليه السلام **ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلاً... ثمّ التفت فرأى جيفة على ساحل البحر نصفها في الماء ونصفها في البرّ تجيء سباع البحر فتأكل ما في الماء، ثمّ ترجع فيشدّ بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، وتجيء سباع البرّ فتأكل منها فيشدّ بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، فعند ذلك تعجّب إبراهيم عليه السلام ممّا رأى وقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾**

(١) البقرة: ٢٦٠.

قال[١]: كيف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضاً؟ قال: أولَمْ تُؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئنّ قلبي. يعني حتّى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلّها...»[٢].

ومن الواضح أنّه عليه السلام لم يكن يستفهم عن قدرة الله تعالى على الإحياء؛ ولذا لم يقل: هل يمكن إحياء الموتى؟ كما أنّه عليه السلام لم يسأل عن كيفية الإحياء بما هي هي، ولذا لم يقل: كيف تحيى الأموات؟ وإنّما كان متعلّق سؤاله هو تعلّم كيفية الإحياء، ولذا لم تقع عمليه الإحياء بمعزل عن إبراهيم عليه السلام فلم يباشر الله سبحانه عملية الإحياء ولم يوكلها إلى ملائكته وإنّما أوكل الأمر إلى إبراهيم نفسه بإذن منه جلّت قدرته، فقال سبحانه: ﴿**فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ**...﴾[٣]، فمراده عليه السلام هو تعلّم كيفية الإحياء لامجرّد حصولها أمامه، وقد كان له ذلك. وبهذا التعلّم والتعليم الإلهيّ العيانيّ تحوّل حاله من درجة الإيمان إلى الاطمئنان، وعلمه ومعرفته من الشهادة إلى الشهود، ومن الصورة الإيمانية إلى المعاينة والحضور والمباشرة في الإحياء لا في الكيفية بما هي هي ولا في القدرة على الإحياء[٤].

قال الشيخ الطوسي: «وقال قوم: إنّما سأله؛ لأنّه أحبّ أن يعلم ذلك علم عيان بعد أن كان عالماً به من جهة الاستدلال، وهو أقوى الوجوه»[٥].

هذا إذا كانت معرفة العبد بالمعارف الإلهية نظرية بحثية أثرية، وأمّا إذا كانت حضورية شهودية عيانية اطمئنانية فإنّه يكون قد حصل على عين

---

(١) القائل هو إبراهيم عليه السلام أيضاً، وقوله هذا تفسير لقوله المتقدِّم.

(٢) روضة الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الخامسة: ج ٨، ص ٣٠٥، ح ٤٧٣.

(٣) بقره: ٢٦٠.

(٤) للوقوف على تفصيل المسألة تراجع الدروس والبحوث التفسيرية للسيد الأستاذ.

(٥) التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ: ج ٢، ص ٣٢٦.

اليقين فيُطالع ببصيرته وعينَي قلبه الموجودات كما هي بحقائقها فيصير الباطن عنده ظاهراً متجلّياً، فإن تحوّل من المشاهدة إلى المعايشة ومن المقاربة إلى الملامسة فذلك هو حقّ اليقين[1] فتغيب الكثرة في وحدة المشهود.

وفى ضوء الإحياء الإبراهيمي للموتى بإذن من ربّه يكون إبراهيم عليه السلام قد تحقّق بمقام حقّ اليقين لمباشرته الإحياء بنفسه لا مجرّد مشاهدة الكيفية الصادق عليها عين اليقين فضلاً عن الاعتقاد المجرّد الصادق عليه علم اليقين.

شاهد آخر وموعظة

في ضوء التقسيم المعرفي لليقين يتّضح حال العبادات التي نحن عليها لاسيّما الصلاة التي من حالها يُعرف حال العبد وشأنه، فجدير بنا معرفة ما يمكن أن تكون عليه هذه الفريضة العبادية.

فمن كان حظّه من الصلاة أداء الظاهر منها من قيام وركوع وسجود دون خشوع وحضور وشهود، فذلك حاله وشأنه ومكانته من حيث القرب الإلهي. فيكون الحاضر عنده صورة الصلاة ومفهومها، والحاضر فيه مجرّد كلمات وحركات وسكنات مشغول بنفسه عن نفسها فتكون كلّ متعلّقاته حاضرة إلاّ الصلاة فهي غائبة عنه[2]، أو بالأحرى هو غائب عنها،

---

(١) وفي ضوء ذلك يمكن تقسيم القرب الإلهي إلى أقسام ثلاثة؛ الأوّل: القرب البحثي النظري، وهو علم اليقين. الثاني: قرب المعاينة والشهود، وهو عين اليقين. الثالث: غياب الشاهد في المشهود والرائي في المرئيّ والحرفيّ في الاسميّ، وهو حقّ اليقين.
ولعلّ الثاني صادق على مقام قرب النوافل الذي يكون المعبود فيه جلّ وعلا للعبد سمعه المقيّد وبصره ولسانه ويده، ويكون الثالث صادقاً على مقام قرب الفرائض الذي يكون فيه العبد سمع المعبود المطلق وبصره....

(٢) بعبارة منطقيّة: يكون كلّ شيء حاضراً مصداقه عنده بالحمل الشائع إلاّ الصلاة =

وإذا ما حصل التفات منه فإنّه لا يخرج عن الهيئة الظاهرية لأفعال الصلاة، وفي ذلك خسارة روحية عظيمة[١]، وهذا هو علم اليقين.

فمن لم يكتب بقلم العقل على صحيفة قلبه كلّ ما أدركه عقله بقوّة البرهان والسلوك العلمي فإنّه لن يقطف ثمرة الإيمان بالحقائق ولن يصل إلى حقيقة ذلّ العبودية وعزّ الربوبية[٢].

وهنالك من يحضر قلبه ويخشع ويخضع فتحصل له بذلك معاينة بقدر معرفته لروح الصلاة وشهوده لحقيقتها الوجودية المعراجية، فيُعاين تلك الحقيقة وينعقد الإيمان في قلبه بها فيصبح في زُمرة المؤمنين[٣]، ولكنّها معاينة وخشوع أمام تلك الحقيقة الحقّة دون أن ينغمس فيها ودون أن تغيب شهادته في شهودها، ولذا قد تغيب عنه تلك الحقيقة بمجرّد حصول شدّ قويّ نحو عالم الملك والمادّة إمّا بصوت أو بخاطر قويّ وغير ذلك ممّا هو

= فإنّها حاضرة عنده بالحمل الأوّلي.

(١) وبهذا الصدد يقول السيّد الخميني: «إنّ من أعلى مراتب الخسران والضرر، الاقتناع بصورة الصلاة وقشرها والحرمان من بركاتها وكمالاتها الباطنية التي تُوجب السعادات الأبديّة بل توجب جوار ربّ العزّة وهي مرقاة للعروج إلى مقام الوصول بوصل المحبوب المطلق...». انظر: الآداب المعنويّة للصلاة للسيّد الإمام الخميني، تعريب وتعليق السيّد أحمد الفهري، نشر دار الكتاب الإسلامي، قم: ص ٢١.

(٢) الآداب المعنويّة للصلاة، مصدر سابق: ص ٣٦.

(٣) ويصير مشمولاً لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (المؤمنون: ١ ـ ٢) حيث جعل الخشوع في الصلاة من حدود الإيمان وعلائمه.
فكلّ من لم يكن خاشعاً في الصلاة فهو خارج عن زمرة أهل الإيمان طبقاً لقوله سبحانه وتعالى؛ فإنّ الإيمان الحقيقي يلازم مرتبة من الخشوع لا محالة. انظر الآداب المعنويّة للصلاة، مصدر سابق: ص ٤٠ ـ ٤١.

ناشئ ومترشّح عن حُجب قبلية خفيّة[١] لم تقع تحت نواظر التخلية، وهذا هو عين اليقين.

وهنالك من يعيش حقيقة الصلاة المعراجية[٢] التي لا تُنال إلاّ بقدم العبودية، فتصير روحه معلّقة بالحضرة القدسية، وعندئذ تغيب الكثرة برمّتها وتحضر الوحدة الحقّة، فيستحيل بعدئذ أن تخطف عينه صورة أو يشغل سمعه صوت أو يجذب قلبه خاطر، وهذا هو حقّ اليقين، حيث يُقبِل العبد بقلبه كلّه على ربّه ويغيب بكلّيته في حضرته المقدّسة، ولقد كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إذا قام إلى الصلاة كأنّه ثوبٌ ملقى[٣]، أي كلّه شخوص نحو المقصود فلا يحرّك ساكناً، وقد حكت حاله بعض أزواجه بقولها: كان صلى الله عليه وآله يحدّثنا ونحدّثه فإذا حضرت الصلاة فكأنّه لم يعرفنا ولم نعرفه[٤].

(١) سواء كانت هذه الحجب ظلمانيّة أو نورانيّة، فترك المأمور به (الواجبات والمستحبّات) وفعل المنهيّ عنه (المحرّمات والمكروهات) يُوجب حُجباً ظلمانيّة في القلب، وأمّا فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه إن كان طلباً للأجر والثواب أو تجنّباً للعقاب فإنّ ذلك موجب للحُجب النورانيّة. فطلب الثواب هو عبادة التجّار، وتجنّب العقاب هو عبادة العبيد، وهذه العبادات وإن كانت مقبولة ومُدخلة للجنّة إلاّ أنّها لا تخرج عن كونها حُجباً تحجب العبد عن المقصد الحقيقي والمنتهى الأعلى وهو الله تبارك وتعالى، وطريق ذلك المقصد والمنتهى الحقّ لا يكون إلاّ بعبادة الأحرار حيث لا يكون المقصد منه جنّة ولا بُعداً عن النار وإنّما هو اللقاء بربّ الجنّة والنار.

(٢) إشارة إلى قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الصلاة معراج المؤمن**». انظر: مستدرك سفينة البحار، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٤٣.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦٣٣، ح ١٠٦٠٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٢، ص ١٦٣٣، ح ١٠٥٩٩.

وهكذا كان حال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في صلاته، حتّى أنّه قد «وقع نصل في رجله عليه السلام فلم يُمكّن أحداً من إخراجه، فقالت فاطمة عليها السلام: **أخرجوه في حال صلاته فإنّه لا يحسّ حينئذ بما يجري عليه،** فأُخرج وهو في صلاته، فلم يحسّ به أصلاً»[(١)].

وقد كان الإمام السجّاد عليّ بن الحسين عليهما السلام «**إذا قام في الصلاة كأنّه ساق شجرة لا يتحرّك منه شيء إلاّ ما حرّكه الريح منه**»[(٢)].

هذه هي معراجية الصلاة وحقيقة كمالها المتفرّعة عن معرفتها الكمالية.

متعلّق وجوب المعرفة

ورد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قوله: «**لم يُطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[(٣)].

نحاول هنا استفادة معنى آخر من هذا البيان العلويّ غير ما أُدرج ضمن بيانات الواجب من معرفته تعالى، أعني الذات المقدّسة أو الأسماء والصفات، فذلك بحث سوف نقف عنده لاحقاً لأنّه عمدة أبحاث هذا الفصل بلا فصل.

فما نحن بصدده الآن هو بحث آخر من أبحاث متعلّق المعرفة له صلة وطيدة بما تقدّم من أبحاث المعرفة وتقسيماتها.

---

(١) جامع السعادات، للشيخ محمد مهدي النراقي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت: ج ٣، ص ٢٦٣.

(٢) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٠٠، ح ٤.

(٣) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم: ص ٢٠، الخطبة ٤٩.

وهذا يعني أنّنا سوف نبحث وجهاً آخر ثانويّاً من قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام السالف الذكر الذي عادةً ما يُستفاد منه في تحديد متعلّق المعرفة الواجبة والممكنة في آن واحد وبيان المعرفة الممتنعة، وسوف يأتي بيان ذلك[(١)].

لقد تقدّم بيان تقسيم المعرفة واليقين إلى علم وعين وحقّ، وعرفنا ضابطة وامتياز كلّ واحد من هذه الأقسام.

وهنا ينبغي أن نطرح سؤالاً مهمّاً يتعلّق بتحديد ما يجب تحصيله من هذه الأقسام فيما يتعلّق بالمعارف الإلهية لاسيّما معرفة الله تعالى وتوحيده.

أيكفي الحصول على علم اليقين أم أنّ دائرة الوجوب تمتدّ إلى عين اليقين فتكون المعاينة واجبة، أم أنّها تمتدّ أكثر لتصل إلى دائرة حقّ اليقين فتجب الملامسة المعنوية والمعايشة الروحية والفناء في الحقّ المطلق؟

قبل الإجابة عن ذلك ينبغي قراءة النصوص الشرعية في هذا المقام ليترشّد أمامنا ما هو صحيح، أو ما نراه كذلك.

روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّ: «**العلم علمان: علم على اللسان فذلك حجّة على بني آدم، وعلم في القلب فذلك العلم النافع**»[(٢)].

وعلم اللسان هو تعبير آخر عن علم اليقين أو المعرفة الحصولية التي ينالها الإنسان بالتعلّم والنظر والفكر، وأمّا علم القلب فهو تعبير آخر عن المعرفة الحضورية بشقّيها العينيّ والحقّي.

وما يظهر من هذه الرواية وغيرها هو كفاية الحصول على علم اليقين

---

(١) في هذا الفصل من الكتاب، تحت عنوان: معرفة الله تبارك وتعالى.

(٢) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج١ ، ص ٢٧٤.

سواء كان بطريق عقليّ أو بطريق نقليّ، فلا يجب على المكلّف أكثر من ذلك في المعارف الإلهية فضلاً عن غيرها. فإذا كان هذا العلم حجّة على العباد، فمن باب أولى أن يكون حجّة لهم؛ انسجاماً وتحقيقاً للعدل في هذا المقام.

لكن يبقى علينا أن نجيب على إشكالية يطرحها مفاد الحديث وهي أنّ هذا العلم اللساني الحصولي قد جُرّد من وصف النفع والانتفاع به بخلاف علم القلب، وعليه فإذا كان علماً غير نافع فكيف يصحّ الاحتجاج به أو الالتزام به؟

والجواب: إنّ المراد من النفع في المقام هو ترتّب الأثر وتحقّق العمل المبتنى على العلم، وحيث إنّ هذا النوع من العلم لا يكون موجباً للعمل ـ وقد تقدّم بيان ذلك ـ فإنّه لا يكون موجباً لتحصيل النفع.

فمعرفة الله تعالى لساناً وحصولاً ـ ما لم تكن موجبة لتحقيق الطاعة والعبودية لله تعالى ـ ستكون معرفة قشرية لا ثمرة فيها ولا طائل منها، بل تكون وبالاً على صاحبها[1] لأنّها بحسب الظاهر من الرواية حجّة عليه، ولذا يكون الجهل أولى وأفضل منها ما دامت مجرّدة عن العمل.

من هنا يتّضح لنا السرّ في الاستهجان من العالم الذي لم ينتفع بعلمه وتقريعه حتّى ورد «**أنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه**»[2] و«**أنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب كما يزلّ المطر عن الصفا**»[3] بل «**أنّ العلم إذا لم يُعمل به لم يزد صاحبه إلاّ كفراً، ولم يزدد من**

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**كلّ علم وبال على صاحبه إلاّ من عمل به**» بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٣، ح ٦٣.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ، ص ٤٤ ، ح ١.

(٣) المصدر السابق: ج ١، ص ٤٤، ح ٣.

الله إلاّ بُعداً»[١].

جدير بالذكر أنّ هذا النوع من العلم ـ فضلاً عن عدم النفع به مجرّداً ـ لا يحمل معه ضمانة البقاء لأنّه بالأصل مقرون بالعمل ومع تجرّده يكون عرضة للزوال، كما هو ثابت في الحديث الصحيح المرويّ عن الإمام أبي عبدالله جعفر الصادق عليه السلام حيث يقول: «**العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل عنه**»[٢].

فالعلم الحصولي إنّما يكون نافعاً إذا أُردف بالعمل، فالنفع وصف علّته تحقّق العمل والأثر، وهذا الأثر والعمل لا يكون العلم الحصولي موجباً له ـ كما تقدّم ـ وإنّما هو مقدّمة أساسية في تحقّق العمل.

وعليه فعدم النفع ناشئ من عدم ترتّب الأثر العملي، وهذا بخلاف العلم القلبي فإنّه بنفسه وذاته عمل، بل هو من خير العمل، حيث تكون فيه عين المعرفة عملاً وأثراً.

من هنا نفهم بوضوح أكثر قول أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو يصف المتّقين بأنّهم «**وقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم**»[٣]، أي العلم الموجب للعمل أو المتبوع بالعمل.

وجدير بالذِّكر أيضاً أنّ جملة من الروايات لا تسمّي النوع الأوّل من المعرفة والعلم معرفة وعلماً حيث تحصر ذلك بالعلم القلبيّ لا غير، كما هو المشهور في حديث عنوان البصريّ رحمه الله عن الإمام أبي عبد الله الصادق

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٤، ح ٥.
(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ٤٤، ح ٢.
(٣) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ٩٥، رقم الخطبة ١٩٣.

عليه السلام حيث يقول: «**ليس العلم بكثرة التعلّم إنّما هو نور يقع في قلب من يُريد الله أن يهديه، فإذا أردت العلم فاطلب أوّلاً في نفسك حقيقة العبودية**»(١).

فإذا كان العلم مقروناً بالعمل فهو علم، فإن تُرك العمل به كان جهلاً للمتعلّم وخيانة للعلم، أمّا الجهل للمتعلّم فلأنّه إن لم يعمل بعلم فقد عمل بجهل لا غير، وأمّا الخيانة فلأنّه لم يؤدِّ أمانته بتحقّق الاقتران، وهذا واضح.

وأمّا ما أردنا الإشارة إليه من المعنى الثانوي لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**ولم يحجبها عن واجب معرفته**»، فقد نبّهنا إلى أنّ المعنى الأوّلي منه هو تحديد المعرفة الممكنة والممتنعة فيما يتعلّق بالذات المقدّسة وأسمائه وصفاته من حيث الاكتناه والإحاطة أو عدمهما، وهنا نودّ القول أنّ المعرفة الحصولية الصورية الإدراكية وإن لم تكن معرفة حقيقية ـ لأنّها لا تعرّف بالأشياء بما هي ـ إلاّ أنّها ممكنة بحدّ ذاتها وواجبٌ على كلّ إنسان تحصيلها، وأمّا ما هو متعلّق هذه المعرفة الحصولية الصورية أهو الذات المقدّسة فضلاً عن أسمائها وصفاتها، أم خصوص الأسماء والصفات دون الذات، أم بعض منها دون بعض؟ فذلك ما سنقف عليه فيما بعد.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ الواجب تحصيله من العلم في معرفة الله تعالى وتوحيده هو النوع الأوّل المسمّى بعلم اليقين، وهو الحدّ الأدنى من مراتب العلم. كما اتّضح أنّ العلم النافع هو العلم المقرون بالعمل، أمّا دون ذلك فهو فاقد لقيمته ووبال على صاحبه وضرب من الجهالات.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٥، ح ١٧.

مصادر المعرفة

تقدّم في بحث تقسيمات المعرفة[١] انقسام المعرفة إلى حضورية وحصولية، وهنا نودّ الوقوف عند المناشئ والمصادر التي يمكن من خلالها الحصول على هاتين المعرفتين.

أمّا المعرفة الحصولية فإنّها تنحصر بمصدرين هما:

١ ـ العقل.

٢ ـ النقل.

أمّا العقل أو الدليل العقلي القطعي[٢] البرهاني فهو عمدة مصادر المعرفة الحصولية، وهو المشار إليه في الحديث الشريف «**إنّ لله على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرُّسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام وأمّا الباطنة فالعقول**»[٣].

ولا يخفى مبالغة الشارع المقدّس ـ قرآناً وسُنّة ـ في الثناء على أهل العقل والفهم، نشير إليها بالمرويّ عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام حيث يقول لهشام بن الحكم رحمه الله: «**يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ﴾**[٤].

---

(١) انظر العنوان الثاني من هذا الفصل. وينبغي التنبيه إلى أنّ المراد من المعرفة هنا هو خصوص المعرفة الدينيّة الإلهية لتخرج بذلك العلوم والمعارف الطبيعيّة والتجريبيّة.

(٢) لابدّ أن يكون الدليل العقلي قطعيّاً ليصحّ العمل به وإلاّ فإنّ كلّ دليل عقليّ لا يورث القطع واليقين فهو ليس بحجّة.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ،ص ١٦ ، ح ١٢.

(٤) الزمر: ١٧ ـ ١٨.

يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول...»[١] وهذا النوع من الأدلّة يحصل به علم اليقين كما عرفت[٢].

وقد امتاز المصدر المعرفيّ الأوّل باعتماده في المباحث الفلسفية والكلامية والشرعية والتفسيرية والأُصولية[٣] والعرفانية النظرية على مختلف المسالك والمدارس والأذواق والمشارب، وسواء كان ذلك في مقام الثبوت ونفس الأمر والواقع أو في مقام الإثبات والدلالة والخارج.

بل إنّ فلاسفة المشّاء اقتصروا على العقل فلم يرضوا بغيره دليلاً، بخلاف المدارس الفلسفية الأُخرى التي توسّعت في دائرة تحصيل وإثبات معارفها، وقد أوضحنا ذلك في مناهج المعرفة.

ولا ريب أنّ للعقل القدح المعلّى والسطوة الكبرى في إثبات المعارف الإلهية لاسيّما إثبات الخالق وتوحيده، بل تكاد الدائرة تنحصر به عند السواد الأعظم من الفلاسفة والمتكلّمين[٤].

جدير بالذكر أنّ أبحاث إثبات الخالق وتوحيده لا تعني بالضرورة تحصيل معرفة الله تعالى فإنّ معرفة الله تعالى الحقّة تقع في طولها.

بعبارة أُخرى: إنّ أبحاث إثبات الخالق وتوحيده هي من المقدّمات الأساسية لمعرفة الله تعالى الحقّة سواء كانت تلك المعرفة تحقيقية نظرية أو تحقّقية كشفية.

---

(١) **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص ١٣، ح ١٢.

(٢) أنظر: العنوان الثالث من هذا الفصل.

(٣) المراد بالمباحث الأُصوليّة هو خصوص علم **أُصول الفقه**.

(٤) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين للسيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ: ص ١٧٥.

لذا ينبغي الأخذ بنظر الاعتبار قيمة العقل ودوره الكبير في تحصيل المعارف ثبوتاً وإيصالها إلى الآخرين إثباتاً بما ينسجم مع دوره الفاعل والكامل في ذلك، دون الوقوع في دائرة الإفراط (أعني: الانحصار الذي لا مُوجب له) كما أنّ الوقوع في دائرة التفريط (أعني: الإقصاء) غير صحيح ولا مُوجب له أيضاً.

أمّا المصدر الآخر من مصادر المعرفة فهو النقل، ويمكن تقسيمه إلى:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ السنّة الشريفة.

والقرآن هو كتاب الله تعالى المنزّل على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومعجزته الخالدة، الموجود بين أيادي المسلمين قاطبةً في مختلف الأزمنة والأمكنة، والذي تكفّل الباري جلّ وعلا بصيانته وحفظه من التحريف؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1]، وقد أجمعت الأُمّة الإسلامية على ذلك بنحو يُغني عن الوقوف والتفصيل.

وأمّا السنّة الشريفة فقد اختلف في دائرتها سعةً وضيقاً، حيث التزمت مدرسة الخلفاء بانحصار دائرتها بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في حين اتّسعت دائرتها كثيراً عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام لتشمل القول والفعل والتقرير الصادر عن المعصوم مطلقاً لا خصوص قول النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره. والمراد بالمعصوم عندهم في المقام: النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام وعددهم اثنا عشر إماماً والزهراء البتول عليها السلام.

(١) الحجر: ٩.

واتّساع الدائرة هذه يعني امتداد زمان صدور النصّ الشرعي عند مدرسة أهل البيت إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري حيث ينتهي بزمان غيبة الإمام الثاني عشر الحجّة بن الحسن عليه السلام.

وينبغي الالتفات إلى أنّ المنقول إلينا عن طريق المعصوم قرآناً وسنّةً يقع ـ بالنسبة لنا ـ في دائرة الحصول، وأمّا بالنسبة للمعصوم نفسه فإنّه يقع في دائرة الحضور، فإنّ كلّ ما ينتهي إليه المعصوم عليه السلام يدور ضمن دائرة الحضور، وبذلك يتّضح لنا ضمناً سرّ عدم احتياجه إلى الآخرين، بخلاف الآخرين أيّاً كانوا فإنّهم في أمسّ الحاجة إليه عليه السلام.

هذا ما أمكن إجماله في مصادر المعرفة الحصولية التي لا تمنح صاحبها درجة أرفع من علم اليقين.

وأمّا المعرفة الحضورية التي لا يُحتاج فيها إلى كسب ونظر فمصادرها:

١ ـ الوحي.

٢ ـ العلم اللدنّي

٣ ـ الكشف والإشراق والتجلّي.

٤ ـ الإلهام والتحديث.

٥ ـ الرؤيا الصادقة.

الوحي: أصله في اللغة هو الإشارة السريعة[١]، وقد استخدم في القرآن بمعانٍ عديدة معظمها[٢] يندرج ضمن المعرفة الحضورية من قبيل الإشارة

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٨٥٨، كتاب الواو، مادّة «وحى».

(٢) ففي بعض الموارد الأُخرى لا يندرج الوحي في المعرفة الحصولية كما في إشارة النبيّ زكريا عليه السلام إلى قومه بالتسبيح لله تعالى؛ قال تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً**﴾ مريم: ١١.

والإعلام الذاتيّ الفطريّ الموجود في جبلّة الأشياء، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾(١)، ومن قبيل الإلهام النفسي والشعور الباطني كالوحي الحاصل لأُمّ موسى؛ قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ...﴾(٢)، ومن قبيل الوحي الرسالي أو الوحي الاصطلاحي الذي يكون الوحي فيه اتّصالاً غيبيّاً بين الله تبارك وتعالى وبين رسوله المُرسَل، وهذا النوع من الوحي هو ما نعنيه هنا في مصدرية المعرفة الحضورية سواء كان وحياً مباشراً بلا واسطة أو غير مباشر أي بواسطة، وقد حكى لنا القرآن الكريم هذين المصداقين من الوحي الاصطلاحي كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾(٣) حيث يتضمّن الإشارة إلى الوحي بلا واسطة، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ﴾(٤) الصريح بالوحي بواسطة جبرئيل عليه السلام.

وقد عرفت أنّ الوحي الاصطلاحي في تلقّي خبر السماء بالنسبة إلى الموحَى إليه يندرج في المعرفة الحضورية في حين إنّ تلقّي الأُمم ذلك الوحي من قبل الأنبياء إنّما يندرج ضمن المعرفة الحصولية.

العلم اللدني: وهو علم حضوريّ يمنحه الله تعالى لخاصّة عباده المقرّبين، فهو من لدنه سبحانه، وقد أُشير إليه بقوله تعالى في قصّة الخضر عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾(٥) وربّما يُشار إليه بالعلم الباطن أيضاً.

---

(١) النحل: ٦٨.
(٢) القصص: ٧.
(٣) البقرة: ٩٧.
(٤) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٥) الكهف: ٦٥.

والذي نفهمه من قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أنا مدينة العلم...**» هو كونه مدينة العلم اللدنيّ الذي يهدي إلى سبيل الرشاد. فإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك ـ يتّضح لدينا مقام أمير المؤمنين عليه السلام من خلال تتمّة قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أنا مدينة العلم وعليّ بابها**»[١]، والذي يلزم منه بالضرورة استحالة وجود طريق لدخول المدينة العلمية اللدنية المقدّسة غير طريق وبوّابة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ولذلك صار أمير المؤمنين عليه السلام إماماً للمتّقين وكعبة للعارفين لأنّه بوّابة العلم الهادي إلى حقائق الإيمان، وقد أشار الإمام عليه السلام وهو يصف حال الأولياء بقوله: «**فعند ذلك يهجم بهم العلم على حقيقة الإيمان**»[٢]. وهذا العلم هو الحكمة الحقّة، وهو ضالّة المؤمن، وبه يكتمل إيمانه.

يقول ملاّ صدرا: «وحقيقة الحكمة إنّما تنال من العلم اللدني، ومَن لم تبلغ نفسه هذه المرتبة لا يكون حكيماً»[٣].

الكشف أو الإشراق والتجلّي: وهو من أهمّ مصادر المعرفة الحضورية نظراً لسعة دائرته قياساً إلى الوحي الاصطلاحي المنحصر بالأنبياء عليهم السلام وفي هذا المصدر الثاني تنكشف الحقائق على ما هي عليها أمام مُريديها[٤].

---

(١) الخصال للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٥٧٤.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٥ ح٣.

(٣) مفاتيح الغيب لصدر الدِّين الشيرازي (ملا صدرا)، نشر مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية، الطبعة الأولى، طهران: ص٤١.

(٤) ولعلّ هذا المعنى هو المشار إليه في قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**ربِّ أرني الأشياء كما هي**». رسائل المرتضى للشريف المرتضى، نشر دار القرآن، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٢٦.

وهذا الانكشاف والإشراق المعرفي إذا اقتصر على المشاهدة القلبية فهو ما يسمّى بحسب الاصطلاح القرآني بعين اليقين، وإن تجاوز حدّ المشاهدة إلى المعايشة والاندكاك والفناء فهو حقّ اليقين.

ويعتبر هذا المصدر المعرفي من المصادر الأساسية التي تعتمدها مدرسة حكمة الإشراق ومدرسة الحكمة المتعالية، كما أنّه المصدر الوحيد الذي تعتمده مدرسة العرفاء للوصول إلى الحقائق الغيبية(١).

ومن الواضح أنّ مصدرية الكشف عند جميع المدارس التي تعتمده إنّما تنحصر في مقام الثبوت وهو مقام الوصول إلى المعارف والحقائق دون مقام الإثبات وهو مقام إيصال المعارف إلى الآخرين.

الإلهام والتحديث: تقدّمت الإشارة ضمناً إلى هذا المصدر الثالث في طيّ بحث الوحي، وقد أيّدنا ذلك بشاهد قرآنيّ يتعلّق بالوحي إلى أُمّ موسى عليه السلام، وقد ارتأينا إفراده والتعريف به؛ لما له من أهمّية في توضيح المصدر المعرفيّ الأوّل للأئمّة والأوصياء المعصومين عليهم السلام ولا يبعد أن يكون مصدراً للأولياء والعرفاء الربّانيّين الكمّل أيضاً.

رُوي عن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **من أهل بيتي اثنا عشر نقيباً نجباء محدّثون مُفهَّمون وآخرهم القائم بالحقّ يملؤها عدلاً كما مُلئت جوراً**»(٢).

وعن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال لابن عبّاس رضي‌الله عنه: «**إنّ ليلة القدر في كلّ سنة، وإنّه ينزل في تلك الليلة أمر السنة ولذلك الأمر**

(١) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، مصدر سابق: ص ١٧٥.
(٢) تقريب المعارف للشيخ أبي الصلاح تقي بن نجم الحلبي، تحقيق فارس الحسّون، الناشر: المحقّق، ١٤١٧هـ. : ص ٤١٩ـ

ولاة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال ابن عبّاس: مَن هم؟ قال: **أنا وأحد عشر من صُلبي أئمّة محدّثون**»[(١)].

والمحدَّث ـ بصيغة المفعول ـ هو الذي أُلهم الصواب في قوله وفعله؛ يقول القرطبي: «هو من أُلقي في نفسه شيء على وجه الإلهام والمكاشفة من الملإ الأعلى»[(٢)]، أو هو «من تكلّمه الملائكة بلا نبوّة ولا رؤية صورة أو يُلهم له ويُلقى في روعه شيء من العلم على وجه الإلهام والمكاشفة من المبدأ الأعلى، أو ينكت في قلبه من حقائق تخفى على غيره»[(٣)].

ويبدو أنّ هذا المعنى من التحديث هو محلّ وفاق الفريقين مدرسة أهل البيت ومدرسة الخلفاء وإن كانوا قد اختلفوا في تطبيقه على المصداق.

يقول العلاّمة الأميني رحمه الله: «أصفقت الأُمّة الإسلامية على أنّ في هذه الأُمّة لدة الأُمم السابقة أُناس محدَّثون ـ على صيغة المفعول ـ وقد أخبر بذلك النبيّ الأعظم كما ورد في الصحاح والمسانيد من طرق الفريقين... بيد أنّ الخلاف في تشخيصه، فالشيعة ترى عليّاً أمير المؤمنين وأولاده الأئمّة صلوات الله عليهم من المحدَّثين، وأهل السنّة يرون منهم عمر بن الخطّاب»[(٤)].

الرؤيا الصادقة: كلّ ما يُبصره الإنسان في نومه يُسمّى رؤيا ـ بالألف

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣٢، ح ١١.

(٢) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصدر سابق: ج٤، ص ٦٦٤.

(٣) أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة للشيخ جعفر السبحاني: ص ٥٨٧.

(٤) الغدير، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٢.

وقد عقد العلاّمة الأميني رحمه الله هنالك بحثاً تحت عنوان «المحدَّث في الإسلام» نقل فيه روايات من أهمّ كتب مدرسة الخلفاء كالبخاري ومسلم، وروايات من أهمّ كتب مدرسة أهل البيت كالكافي للكليني.

المقصورة ـ بخلاف ما يُبصره في يقظته فإنّه يُسمّى رؤية.

ولا ريب أنّ ما يُبصره الإنسان في نومه يندرج ضمن إدراكاته كما هو حال ما يُبصره في يقظته، إلاّ أنّ إدراكات الرؤية تسمّى بالحسّ وإدراكات الرؤيا تسمّى بالحسّ المشترك(١).

ولا ريب أنّ المعارف التي يتزوّد بها الرائي في رؤياه الصادقة لا تندرج ضمن المعارف الحصولية وإنّما هي معارف حضورية خالصة، فهي معارف غيبية يُفاض بها من الملا الأعلى على مَن استعدّ لها أو من اقتضت المصلحة أن يكون وسطاً حاملاً لها.

وقد عُدّت الرؤيا الصادقة جزءاً من أجزاء النبوّة كما في الحديث الشريف «**إنّ الرؤيا جزء من سبعين جزءاً من النبوّة**»(٢)، وهي من المبشّرات التي فيها نفحات وعبق النبوّة(٣).

عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: «**إنّ رسول الله** صلى الله عليه وآله **كان إذا أصبح قال لأصحابه: هل من مبشّرات؟ يعني: الرؤيا**»(٤).

وجاءه رجلٌ في قول الله عزّ وجلّ ﴿**لَـهُمُ الْبُشْرَى فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾(٥) فقال صلى الله عليه وآله: «**هي الرؤيا الحسنة يرى المؤمن فيُبشَّر بها في دُنياه**»(٦).

---

(١) انظر: الفتوحات المكّية، مصدر سابق: ج ٤ ، ص ٦ الباب ١٨٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج٢ ، ص ٥٨٥ ، ح ٣١٩١.

(٣) وفي ذلك يقول ابن عربي في فتوحاته: ج ٤ ، ص ٦:

بالصدق رؤيا الرجال الصادقين ومن ... يُصاحب الضدَّ لم تصدُق له رؤيا

هـي النبـوّة ، إلاّ أنّـها قـصُرت ... عن نسخ شرع وهذي رتبةٌ عُليـا

(٤) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٨ ، ص٩٠ ، ح ٥٩.

(٥) يونس: ٦٤.

(٦) الروضة من الكافي، مصدر سابق: ج ٨ ، ص٩٠ ، ح ٦٠.

والرؤيا مرتبة من مراتب الوحي، بل إنّ أوّل ما بُدئ به من الوحي للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الرؤيا الصادقة[(١)]، وقد كان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح؛ نظراً لأعلائية روحه القدسية وشموخ سلوكه صلى الله عليه وآله.

عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام «**رؤيا الأنبياء وحي**»[(٢)] أي نوع من أنواع الوحي. ولا يُراد به الوحي الاصطلاحي أو ما يُسمّى بالوحي الرسالي فإنّه لم يثبت أنّ قرآناً قد نزل بواسطة الرؤيا، وإن كان لا يُبعد تلقّي الوصايا والأوامر والنواهي بواسطة هذا المصدر المعرفيّ الغيبي كما هو الثابت في محلّه في رؤيا إبراهيم الخليل عليه السلام التي قرّرها القرآن الكريم من أنّه عليه السلام قد امتثل لما أُمر به في رؤياه، وقد فهم إسماعيل عليه السلام أنّ أباه مأمور بذبحه فطلب من أبيه أن يفعل ما أُمر به؛ قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا**

(١) انظر: التمهيد في علوم القرآن للشيخ محمّد هادي معرفة، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، قم، ١٤١٦هـ: ج ١، ص ٥٦.
ويروى عن عليّ بن إبراهيم القمّي «أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لمّا أتى له سبع وثلاثون سنة كان يرى في منامه كأنّ آتياً يأتيه فيقول له: يا رسول الله. ومضت عليه برهة من الزمن وهو على ذلك يكتمه، وإذا هو في بعض الأيام يرعى غنماً لأبي طالب في شعب الجبال إذ رأى شخصاً يقول له: يا رسول الله، فقال له: مَن أنت؟ قال: أنا جبرئيل أرسلني الله إليك ليتّخذك رسولاً...». بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٨، ص ١٨٤، ح ١٤.
ولعلّ النكتة في كون الرؤيا الصادقة هي أوّل ما بُدئ به الوحي هو ما التفت إليه ابن عربي حيث يقول في ذلك: «وإنّما بُدئ الوحي بالرؤيا دون الحسّ لأنّ المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحسّ، لأنّ الحسّ طرف أدنى والمعنى طرف أعلى وألطف...». الفتوحات المكّية، مصدر سابق: ج ٤، ص ٧.

(٢) أمالي الشيخ الطوسي، مصدر سابق: ص ٢١٥.

أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[١].

فهذا النصّ القرآني دليل على كون الرؤيا هي من أنواع الوحي لا بمعناه اللغوي[٢] فحسب أو ما هو مجعول في جبلّة الأشياء وفطرتها[٣] وإنّما هو نوع يتلقّى بواسطته الأنبياء عليهم السلام جملة من الأوامر والنواهي.

جدير بالذكر أنّ ما يُصطلح عليه بالحديث القدسي الذي هو كلام تنتهي نسبته إلى الله تعالى، كثيراً ما يُوحى به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الرؤيا، وقد سمّى القرآن الكريم الرؤيا بالأحاديث في قصّة يوسف الصدِّيق عليه السلام ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾[٤]، وإن كانت الأحاديث التي علّم الله تعالى تأويلها ليوسف عليه السلام أعمّ من أحاديث الرؤيا إلاّ أنّها صادقة عليها. «وبالجملة معنى كون الرؤيا من الأحاديث أنّها من قبيل تصوّر الأُمور للنائم كما يتصوّر الأنباء والقصص بالتحديث اللفظي، فهي حديث إمّا ملكيّ أو شيطانيّ أو نفسيّ...»[٥].

ولا ينبغي الشكّ في أنّ رؤيا الأنبياء والمعصومين عموماً لا تكون إلاّ صادقة وحقّاً، وفي قِبال الرؤيا الصادقة ما يقع لعامّة الناس من رؤيا كاذبة

---

(١) الصافات: ١٠٢.

(٢) الذي يعني الإيماءة الخفيّة، كما في قوله تعالى وهو يحكي إشارة النبيّ زكريا عليه السلام لقومه: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً**﴾ مريم: ١١.

(٣) كما هو الحال في النحل، قال تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾. النحل: ٦٨.

(٤) يوسف: ٦.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١ ، ص٨٦.

أو ما تسمّى في الاصطلاح القرآني والروائي بأضغاث الأحلام[1].

جدير بالذكر أنّ الرؤيا الصادقة لا يُشترط في الرائي لها أن يكون مؤمناً وإنّما يشترط فيها أن يعيش الرائي حالة صدق ولو كانت مؤقّتة، وكلّما كان الرائي أكثر صدقاً كانت رؤياه أقرب للواقع، ولذا تحصل الرؤيا الصادقة للموحّد والملحد والمؤمن والفاسق على حدٍّ سواء، ولكن كلّ بحسبه كما هو مقتضى الحال.

وفي هذا المعنى يطالعنا القرآن الكريم بعيّنة من الرؤى[2] الصادقة حصلت لفرعون مصر؛ قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**﴾[3].

فرؤيا الملك هذه تُعدّ من الرؤى الصادقة بدليل تصدّي يوسف الصدّيق عليه السلام لتأويلها، فلو كانت أضغاث أحلام فإنّ التصدّي لتأويلها يكون عبثاً وهو ممنوع في حقّ الأنبياء عليهم السلام.

عالم الرؤيا: إنّ الرؤيا بقطع النظر عن صدقها وكذبها تدلّ على ارتباط النفس الإنسانية بعوالم أُخرى غير عالم المادّة والطبيعة. فمن الثابت في محلّه

(١) قال تعالى: ﴿**قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ**﴾. يوسف: ٤٤.
وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**الرؤيا ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام**». انظر: الروضة من الكافي، مصدر سابق: ج٨، ص٩٠، ح ٦١.
وأضغاث الأحلام هي الرؤيا التي لا يمكن تفسيرها؛ لاختلاطها. وقد سُمّيت بالضغث؛ لأنّ الضغث هو الحشيش الذي اختلط فيه الرطب واليابس والضارّ والنافع.

(٢) الرؤى: جمع رؤيا.

(٣) يوسف: ٤٣.

أنّ هنالك عوالم أُخرى هي أرفع مقاماً من عالم الطبيعة، يتّصف كلّ منها بالعليّة لما هو دونه، وهي عالم الربوبية الذي هو علّة لعالم العقل المجرّد عن المادّة والصورة معاً، وعالم العقل علّة لعالم المثال الذي تكمن فيه صور الأشياء دون موادّها، وهو علّة لعالم الطبيعة الذي هو عالم المواد والصور معاً والحركة والتغيّر والتزاحم(١).

ولا ريب أنّ مجال الرؤيا يكمن في عوالم ما بعد الطبيعة التي قد يقف بعضها عند عالم المثال وقد يرتقي بعضها إلى العقل، وربّما تظفر النفس الكاملة بالسبح القدسي في المجال الأسمائي والصفاتي بما ينسجم مع قدرته على السبح والتلقّي.

ولا ريب أنّ تجرّد النفس الإنسانية عن المادّة يمكّنها من الاطّلاع على ذلك السير الغيبي والوقوف على حقائق الأشياء بتمامها وكمالها الذي في ضوئه استُنسخ عالم الطبيعة بحلّته المادّية، فلا متحيّز في عالم الطبيعة إلاّ وله أصل في العوالم السابقة ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾(٢).

وذلك التجرّد يجعل النفس الإنسانية مسانخة للعوالم العُليا «فإذا نام الإنسان وتعطّلت الحواس انقطعت النفس طبعاً عن الأُمور الطبيعية الخارجية ورجعت إلى عالمها المسانخ لها وشاهدت بعض ما فيها من الحقائق بحسب ما لها من الاستعداد والإمكان»(٣).

---

(١) للوقوف على حقيقة هذه العوالم وأدلّة وجودها يراجع كتاب «من الخلق إلى الحقّ»: ص ١٤ـ ٤٥.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١ ، ص ٢٩٩.

وينبغي أن يعلم أنّ مجرّد تجرّد النفس لا يكفل لها الوقوف على خصوصيّات العوالم العُليا وإنّما ذلك مرتبط بقوّة سلوكها وتكاملها. فكلّما كانت النفس الإنسانية أكثر تكاملاً، كانت أكثر قرباً من تلك العوالم واطّلاعاً واستفادة.

جدير بالذكر أنّ النفس الإنسانية عادةً ما تؤدّي في رؤياها دور الحكاية عمّا شاهدته ووقفت عليه متوسّلة بما تأنس به من الصور والأشكال الجزئية كما هو الحال في حكايتنا عن مفهوم العظمة بالجبل، وعن الرجل الشجاع بالأسد(١).

تقسيمات الرؤيا: في ضوء ما تقدّم اتّضحت لنا القسمة الأوّلية للرؤيا حيث تنقسم إلى رؤيا صادقة وغير صادقة، وقسمة أُخرى إلى مبشّرات ومنذرات وأضغاث أحلام كما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام(٢).

ما نودّ الوقوف عنده هنا هو قسمة أُخرى مقسمها الرؤيا الصادقة حيث يمكن تقسيمها طبقاً للشواهد القرآنية إلى:

١ . الرؤيا الصريحة.

٢ . الرؤيا غير الصريحة.

أمّا الصريحة فإنّ الرائي بعد أن انغمرت نفسه في العوالم العلوية ـ المثال والعقل ـ تتجلّى أمامه الحقائق بوجوداتها الحقّة، فلا تتجاوز نفسه ما وقفت عليه في انطباع الحقائق فيها والحكاية عنها.

بعبارة أُخرى: إنّ النفس لم تتصرّف فيما رأته وعاينته في منامها، ولذا تأتي المنامات واضحة صريحة لا يحتاج سبرها إلى جهد ومؤونة.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ج ١١، ص ٢٩٩.

(٢) سبق تخريج الحديث، الروضة من الكافي، مصدر سابق: ج ٨ ، ص ٩٠ ، ح ٦١.

وفي هذا القسم يُطالعنا القرآن الكريم بشواهد عديدة:

• منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾(١).

ففي الآية الكريمة تصوير لرؤيا نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام في ذبح ولده الفتى إسماعيل عليه السلام، وهي رؤيا صريحة واضحة المعالم لا يحتاج بيانها إلى بذل مؤونة، ولذا لم يحاول النبيّ إبراهيم عليه السلام أن يجد لها مخرجاً وإنّما صدّق برؤياه وسلّم لمشيئة الله سبحانه فأخذ ولده الوحيد البارّ الصبور لامتثال الأمر الإلهي، وقد كان بلاءً عظيماً منقطع النظير؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ﴾(٢)، فكان وضوح البلاء على درجة وضوح رؤياه، فضاقت الأرض بما رحبت إلاّ أنّهما عليهما السلام قد وطّنا نفسيهما على ذلك، ولا ريب أنّ بلاء إبراهيم عليه السلام هو أعظم البلاءين(٣)، فأسلما طوعاً وتلّه للجبين وكاد يفعل لولا أن جاءه النداء من ربٍّ رحيم: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾(٤).

• ومنها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾(٥).

---

(١) الصافات: ١٠٢.

(٢) الصافات: ١٠٦.

(٣) أي: بلاء إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وبلاء إسماعيل بطاعة الأمر.

(٤) الصافات: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٥) الفتح: ٢٧.

فإنّها رؤيا صريحة واضحة المعالم قد رآها رسول الله تصوّر لنا فتح مكّة على يده صلى الله عليه وآله وهو ما تمّ له في السنة الثامنة من الهجرة.

ومن اللطائف أنّنا نجد في رؤيا إبراهيم الخليل عليه السلام نسبة التصديق بالرؤيا إلى إبراهيم نفسه في حين إنّ نسبة التصديق في رؤيا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الله سبحانه وتعالى، ولعلّ ذلك لشدّة الابتلاء الذي تعرّض له إبراهيم في ولده الوحيد حيث احتاج الموقف إلى بيان نكتة تصديقه عليه السلام برؤياه في حين إنّ رؤيا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كانت متبوعة بظروف تحكي بمجملها أنّ المنافقين الذين ساروا مع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لفتح مكّة قد حاولوا تكذيب رؤياه التي رآها قبيل صلح الحديبية، فلمّا ساروا ولم يقع الفتح بل حصل الصلح أخذوا يردّدون: ما حلقنا ولا قصّرنا!

وقد احتاج هذا الموقف إلى تثبيت قلوب المؤمنين بمضمون ما أطلعهم عليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في رؤياه الحقّة.

وفي الآية إشارات ثلاث إلى أنّ الفتح سيكون بعد عام الرؤيا، أمّا الإشارة الأُولى ففي قوله تعالى ﴿**إِنْ شَاءَ اللهُ**﴾ حيث علّق دخول المسجد الحرام فاتحين على المشيئة الإلهية ولم يحتّم الأمر.

وأمّا الإشارة الثانية ففي قوله تعالى ﴿**آمِنِينَ**﴾، فإنّ دخول مكّة قبيل صلح الحديبية يعني تعرّض المسلمين إلى المواجهة مع المشركين، وذلك لأنّ المشركين لم تنكسر شوكتهم بعد والمسلمين لم يشتدّ عودهم بعد ولم تبلغ سطوتهم حدّاً يُمكّنهم من دخول مكّة آمنين بخلاف ما حصل بعد الحديبية حيث اتّسعت رقعة المسلمين وضاقت رقعة المشركين، فكان من المنطق بمكان أن يدخلوها آمنين.

وأمّا الإشارة الثالثة ففي قوله تعالى ﴿لاَ تَخَافُونَ﴾ ففي الآية نفي لا نهي، وبذا يكون المفاد هو وصف المسلمين بعدم الخوف، أي سوف تدخلونها آمنين غير خائفين، ومن الواضح أنّ المسلمين وإن كانوا مؤمنين إلاّ أنّهم قبيل الحديبية كان يعترضهم الخوف لقلّة عددهم وتكالب الأعداء عليهم بخلاف ما كان عليه الحال بعد الحديبية التي كان الصلح فيها نصراً وفتحاً عظيماً للمسلمين(١).

• ومنها رؤيا أُمّ موسى عليه السلام بناءً على بعض الروايات والآراء التي أكّدت أنّ الوحي الذي تلقّته أُمّ موسى إنّما كان عن طريق الرؤيا(٢)؛ ما يدلّ على كون الرؤيا الحقّة هي نوع من أنواع الوحي إلاّ أنّه ليس وحياً رساليّاً كما عرفت؛ قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾(٣)، وهذا نصّ صريح بمطالبه بحيث لم تحتج أُمّ موسى إلى تأويل ما تلقّته في منامها.

وأمّا الرؤيا غير الصريحة فإنّ النفس المجرّدة بعد أن وقفت على جملة من الحقائق قد تصرّفت فيما رأته بواسطة الحكاية عمّا رأته، وقد أشرنا إلى ذلك بحكاية العظمة بالجبل والشجاع بالأسد. وعندئذ لابدّ من التأويل

---

(١) يرى جملة من المفسّرين أنّ المراد من الفتح في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ هو صلح الحديبيّة الذي مكّن المسلمين من فتح مكّة بيسر بعد عامهم ذلك، ومن بركات الحديبيّة حصول بيعة الرضوان وارتواء المسلمين ببركة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بعد ظمأ شديد.

(٢) يقول الشيخ المفيد: «فاتّفق أهل الإسلام على أنّ الوحي كان رؤيا أو كلاماً سمعته أُمّ موسى في منامها». انظر: **الاعتقادات** مصدر سابق: ص ١٢١.

(٣) القصص: ٧.

والتعبير للوصول إلى المشهود والمرئيّ الأوّل، ولا ريب أنّ اعتماد جهة الحكاية والإشارة إلى المقصود الأوّل دون التصريح به إنّما يرجع إلى حكمة قد نستشرف ظاهرها ويغيب عنّا باطنها وواقعها كما هو الحال في رؤيا فرعون مصر فإنّها لو كانت صريحة لما تمكّن يوسف الصدِّيق عليه السلام من الخروج من سجنه والوصول إلى دقّة الحكم.

وعلى أيّ حال فإنّ رؤيا فرعون لم تكن صريحة فاستعان بمن يعبرها له؛ ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[1].

ومن الرؤى غير الصريحة رؤيا يوسف الصدِّيق عليه السلام نفسه، وفي قصّته التي وصفها القرآن الكريم بأنّها أحسن القصص، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[2].

ومن الرؤى غير الصريحة رؤيا صاحبَي يوسف عليه السلام ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ...﴾ ، ولا يخفى إبهام هذه الرؤيا وعدم وضوحها؛ الأمر الذي دعا إلى تأويل وتعبير لها، ولذا لجأ الرائيان إليه فقالا: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

ولنا مع يوسف الصدِّيق عليه السلام وإخوته حديث يأتي بيانه في مطاوي بحث معرفة الله الحقّة كشاهد على معرفة الشاهد قبل صفته، فانتظر.

ومن الرؤى غير الصريحة ما رآه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في منامه

(١) يوسف: ٤٣.
(٢) يوسف: ٤.
(٣) يوسف: ٣٦.

أنّ قروداً تصعد منبره وتنزل منه، فساءه ذلك كثيراً واغتمّ به حتّى أنّه لم يستجمع بعد ذلك ضاحكاً حتّى رحيله إلى الرفيق الأعلى جلّ وعلا[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى رؤياه صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ**﴾[2]، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

صدق الرؤيا: في خاتمة هذا البحث احتجنا الإجابة عن سرّ حصول الصدق في بعض الرؤى دون بعض، فحين نقول إنّ هذه الرؤيا صادقة وتلك غير صادقة، فهل ينطوي ذلك على سبب ينبغي تحصيله بغية توفير مقدّمات ومقوّمات صدق الرؤيا، لاسيّما ونحن نعلم بأنّ الرؤيا الصادقة هي نوع من أنواع الوحي وأنّها من المبشّرات وعبق وبقيّة النبوّة؟[3]

---

(١) لقد رأى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في منامه رجالاً أو صبياناً من بني أُميّة ينزون على منبره نزو القردة فاغتمّ لذلك كثيراً ولم يُر بعد ذلك ضاحكاً أبداً حتّى رحل إلى ربّه جلّ وعلا، وقد سمّى القرآن الكريم بني أُميّة بالشجرة الملعونة، حتّى أنّهم لُعنوا قاطبةً كما جاء في بعض الزيارات. انظر: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج ٦ ، ص ٢٦٦؛ **مستدرك سفينة البحار**، مصدر سابق: ج٤ ، ص ١٥٣؛ **البداية والنهاية** لابن كثير الحافظ أبي الفداء إسماعيل الدمشقي، تحقيق علي شيري، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج ٦ ، ص ٢٧٢ و ج٨ ، ص ٢٨٤؛ **تاريخ الأمم والملوك** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت: ج ٨ ، ص ١٨٥؛ **سير أعلام النبلاء** لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت: ج ٢ ، ص ١٠٨، ومصادر أخرى كثيرة ذكرت رؤيا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بألفاظ مختلفة.

(٢) الإسراء: ٦٠.

(٣) تقدّم أنّ الرؤيا الصادقة من أجزاء النبوّة كما في الحديث الشريف. انظر: **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٨٥ ، ح ٣١٩١.

لقد تقدّم أنّ الرؤيا من جملة الأحاديث ـ بيد أنّها ليست بلفظ ـ فالصدق في الرؤيا هو الصدق في تلك الأحاديث، فإذا عرفنا هذه المقدّمة فإنّ سرّ الصدق سوف يتّضح ظاهره لنا من خلال الحديث الشريف «**أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً**»(١)، والمراد بالحديث هنا هو الحديث الواقع منّا في عالم اليقظة، فمن كان صادق الحديث في يقظته سوف يكون صادق الحديث في رؤياه، والتناسب بين صدق الحديث في اليقظة وصدق الحديث في المنام طرديّ؛ طبقاً لمفاد الحديث الشريف وما هو مناسب وموافق للوجدان السليم.

وبذلك يتّضح لنا السرّ ـ ولو ظاهراً ـ في حصول الخلط والضغث في كثير من رؤانا، ومن الواضح أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات كما هو مقرّر منطقيّاً.

ولا ينبغي الغفلة عن حقيقة كُبرى تتعلّق باليقظة والنوم، فإنّ العوالم الأُخرى لا يمكن للإنسان استشرافها والوقوف على حقائقها وأسرارها إلاّ إذا كان مستيقظاً ومنتبهاً وملتفتاً. ولا نعني بذلك ما هو مركوز عند العرف في عالم المادّة والحسّ، بل نعني الالتفات إلى حقيقة هذه العوالم وحقيقة الإنسان نفسه، وبعبارة أُخرى: أن يكون المستشرف لتلك العوالم قد حصل له التوازن المعرفي وعرف: من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ فأنار قلبه بحقيقة الإيمان وتحقّق بحقيقة كمال الانقطاع إلى بارئه، فعاش اليقظة بالحقّ والغفلة عن عالم الحسّ والمادّة بوجودها الخارجي لا المفهومي.

ومن الواضح أنّ كثيراً منّا يعيش اليقظة بالحقّ مفهوماً والغفلة عنه

(١) مرويّ عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله. انظر: **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١١، ص٤٧٦.

مصداقاً، ويعيش اليقظة بالمادّة مصداقاً والغفلة عنها مفهوماً.

وما نفع الانتباه الصوري والاستغراق في عالم الغفلة حقيقة وخارجاً؟

فلا ريب أن تكون عندئذ أضغاث الأحلام هي المادّة الحيّة الحاضرة في آفاق رؤيانا.

فاليقظة في عالم اليقظة تُفضي بالإنسان إلى اليقظة في عالم النوم، كما أنَّ النوم في عالم اليقظة يُفضي إلى النوم في عالم النوم.

معرفة الله

إنّ المقصود الأوّل من أصل خلق الإنسان خصوصاً والعالم عموماً هو تحقيق المعرفة سواء على صعيد الفعل المتمثّل بموجودات عالم الإمكان بمراتبه الطولية كافّة أو على صعيد الفاعل المنحصر بالله تعالى.

ولا ريب أنّ المعرفة الأُولى على فضيلتها لا تعدو كونها مقدّمة ضرورية يتوخّاها الاتّجاه العامّ والسواد الأعظم من طالبي المعارف الإلهية بغية تحصيل المعرفة الأُخرى التي هي غاية العارف والمعروف والمعارف، وأمّا الخاصّة من روّاد المعرفة الإلهية فإنّ لهم اتّجاهاً ومنحىً آخر تنقلب فيه الموازين وخطوط المعادلة المعرفية الأُولى رأساً على عقب.

بعبارة أُخرى وأدقّ: إنّهم يُصحّحون طريق تحصيل المعرفة الحقّة بعد أن كانت وما تزال منكوسة ومعقوفة رأساً على عقب كما ستعرف.

وعلى أيّ حال، فإنّه لا ينبغي الغفلة عن كونه تعالى هو الظاهر وهو الباطن، فهو ظاهر كلّ ظهور، وباطن كلّ بطون، فهو ظهر الظهور وبطن البطون، غاب في ظهوره لشدّته وكمُن في بطونه لأصاليّته ومبدئيّته، فهو كما

عبّر عنه سيّد الموحّدين عليّ عليه السلام «**لا يُجنُّه البطون عن الظهور ولا يقطعه الظهور عن البطون**»(١).

فإذا ما عرف الإنسان نفسه معرفةً تحقّقية لا تحقيقية فحسب(٢)، فإنّه سوف يقف على الأصل فيُشاهد الظهور الحقّي ويفنى في البطون، ويتحقّق عندئذ من مقولة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه**»(٣).

وعندئذ تتجلّى فيه اليقظة وتنجلي عنه الغفلة وتصطبغ أمامه سائر الجهات بوجه الحقّ سبحانه ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾(٤)، فتنحصر المعرفة به تعالى، وبذا تنفرد العبادة به أيضاً.

جديرٌ بالذكر أنّ غائية المعرفة قد تناثرت الإشارات القرآنية إليها وتضافرت البيانات الروائية في إبرازها وتصويرها.

• قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾(٥)، حيث فُسّر ذلك بأنّهم خُلقوا ليعرفوه.

• ويعضد هذا المعنى ما جاء في الحديث القدسي المستفيض: «**كُنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف**»(٦).

---

(١) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ٩٧ رقم الخطبة: ١٩٥.

(٢) سوف يأتي الفرق بينهما في بحث لاحق من هذا الفصل.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام الخميني، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الرابعة: ص ٢٢.

(٤) البقرة: ١١٥.

(٥) الذاريات: ٥٦.

(٦) شرح أُصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ، ص٢٢.

• وقد خرج الإمام الحسين عليه السلام يوماً إلى أصحابه فقال لهم: «**أيُّها الناس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق الخلق إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه**»(١).

ولئن كانت المعرفة هي الخير الكثير(٢) فإنّ معرفته سبحانه هي الخير كلّه.

فتعيّن من فيض ما تقدّم أنّ حبّ الله يكمن في معرفته «**فأحببت أن أُعرف**»، وغاية ظهور الممكن تجلية المعرفة في مكنونه «**وما خلقت...**» و«**ما خلق الخلق إلاّ ليعرفوه**»، واصطباغ الإمكان مطلقاً بوجه الواجب حصراً هو خاتمة مطاف المعرفة الإمكانية وأوّل صفحات المعرفة الإلهية.

فماذا تعني معرفة الله تعالى في الرؤية الكونية الإلهية الحقّة؟

للإجابة عن هذا السؤال نحتاج إلى بسط جملة من المقدّمات المعرفية تذكيراً وتأسيساً لتكون على مقربة ـ ولو نظريّاً ـ من تلك الغاية والمنتهى التي بها يصير الإنسان إنساناً بفصل وجنس حقيقيّين لا منطقيّين فحسب:

المقدّمة الأُولى: تذكير بالمعرفة اللغوية والاصطلاحية.

المقدّمة الثانية: تقسيمات المعرفة إلى ظاهرية وتحقيقية وتحقّقية.

المقدّمة الثالثة: تقسيمات المعرَّف إلى ذات وصفات وأفعال.

١. تذكير بالمعرفة اللغوية والاصطلاحية

تقدّم أنّ المعرفة لغة(٣) هي تذكّر العلم السابق بعد غيبته عن النفس، أو

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣١٢.

(٢) عن الإمام الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ قال: **المعرفة**. انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٥، ح ٢٣.

(٣) انظر: معاني المعرفة (البحث الأوّل من الفصل الثاني).

هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه، وقد عرفنا أنّ العلم السابق الذي غفلنا عنه هو ما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**﴾(١)، وخلاصته هو معرفة الله وتوحيده الكامنان في طيّ الغفلة والنسيان عند الاتّجاه العامّ والسواد الأعظم من بني الإنسان، وسوف يأتي الإقرار منهم ولو بعد حين ﴿**أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾(٢).

وقد عرفنا أنّ هذه المعرفة الفطرية يقع في قِبالها الإنكار لا الجهل كما جاء في بعض النصوص القرآنية ﴿**فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ**﴾(٣)، والروائية **(والمعرفة وضدّها الإنكار)**(٤)، وأنّ العارف إنّما عرف ربّه جلّ وعلا بعد غفلة ونسيان لا بعد جهل، وأنّ تلك المعرفة الظاهرة بعد الكمون خلاصتها التوحيد، فكانت المعرفة منه رجوعاً والوصول يقظة وتذكّراً(٥).

ثمّ إنّ المعرفة في اصطلاح العرفاء هي إحاطة العبد بعينه وإدراك ما له وما عليه، أو هي الوقوف على حقائق الأشياء بما هي.

وبذلك تكون المناسبة أو حاصل الجمع بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي العرفاني للمعرفة عودة الإنسان مرّة أُخرى للوقوف على الحقائق بما هي، ومن أهمّ تلك الحقائق معرفة حقيقة نفسه وحقيقة

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) يوسف: ٥٨.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١، ص ٢٢، ح ١٤.

(٥) لا يخفى وجه المناسبة بين النمط المعرفيّ وبين ما اعتمده أفلاطون في حقيقة العلم والجهل، حيث قال: إنّ العلم تذكّر والجهل نسيان، وهذا المعنى ينسجم تماماً مع العلم البسيط الذي كمُن بسبب ظلمات عالم المادّة ـ الجسد ـ فاحتاج العود إلى يقظة وتذكّر بواسطة التخلّص من التعلّقات المادّية.

التوحيد، وعندئذ تصبح المعرفة الأنفسية الإلهية المشار إليها بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[١] واضحة المعالم جليّة المضامين.

٢. تقسيمات المعرفة

تقدّم أيضاً[٢] أنّ للمعرفة تقسيمات عديدة أهمّها تقسيم المعرفة إلى حصولية وحضورية، وهنا نودّ الاستفادة من هذا التقسيم في تقسيم آخر أكثر تفصيلاً وتحقيقاً[٣]، مذكّرين بأنّ متعلّق المعرفة في المقام هو خصوص معرفة الله تعالى وتوحيده.

تنقسم المعرفة الحصولية إلى:

١ ـ معرفة ظاهرية ساذجة.

٢ ـ معرفة ظاهرية تحقيقية (برهانية).

وتنقسم المعرفة الحضورية إلى:

١ ـ معرفة تحقّقية إحاطية.

٢ ـ معرفة تحقّقية غير إحاطية.

• أمّا المعرفة الظاهرية الساذجة فهي ما عليه عامّة الناس في معارفهم التفصيلية والإجمالية في صورة عدم إقامة البرهان عليها، وإلاّ فإنّها في صورة إقامة البرهان ولو في مورد واحد، وإنّ هذا المورد يخرج من دائرة المعرفة الساذجة إلى المعرفة التحقيقية وإن فقد التحقيق إلى الدقّة الأعلائية

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢١٠٦، ح ١٤١٤١.

(٢) انظر: بحث تقسيمات المعرفة من الفصل الثاني.

(٣) إنّه تقسيم بكر لم نلحظه في مصادر علميّة أخرى.

أو صاحَبَه نوع من الجهل بالاصطلاحات العلمية، حيث يكفيه الوقوف على مضامين البرهان واستيعابها.

• وأمّا المعرفة الظاهرية التحقيقية فهي ما عليه أهل العلم وأصحاب الاختصاص والمتعلّمون أيضاً في صورة وقوفهم على الدليلية ولو بالنحو المشار إليه في القسم الأوّل.

ويدخل في دائرة هذه المعرفة النوعية كلّ من المتكلّمين والحكماء[١]، ولاريب أنّها أضيق بكثير من السابقة.

• وأمّا المعرفة الحضورية التحقّقية غير الإحاطية فهي ما عليه العرفاء وأصحاب السير والسلوك المعنوي والرياضات الشرعية ممّن توسّلوا بصقل القلب وتهذيب النفس حتّى صارت قلوبهم مرآة صافية انعكست وتجلّت فيها المعارف الإلهية والفيوضات الربّانية، وهي المعرفة المشار إليها بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله «**ربِّ أرني الأشياء كما هي**»[٢].

ولا ريب أنّ دائرة هذه المعرفة هي أضيق بكثير من الدائرتين السابقتين في كلّ زمان ومكان من الحاضرة والغابرة[٣].

---

(١) المراد من الحكماء خصوص الفلاسفة الإسلاميّين أيّاً كانوا ما دام سراجهم وقائدهم هو العقل والبرهان، وقد اقتُصر على ذكر المتكلّمين والحكماء لأنّ البحث في معرفة الله وتوحيده فلا معنى لذكر الفقهاء والمناطقة والأُدباء والأطبّاء... الخ.

(٢) رسائل المرتضى للشريف المرتضى، تحقيق السيّد مهدي رجائي، الناشر دار القرآن، ١٤٠٥، قم: ج ٢ ، ص ٢٦١.

(٣) إذ لا يُعلم ما سيكون عليه الناس في المستقبل وإن كان بحسب الظاهر لن يختلف كثيراً ما دام الحال على هذه الشاكلة، ولكن التغيير لابدّ منه أو هو المتوقّع لاسيما في عصر الإيمان وهو عصر ظهور الإمام الحجّة بن الحسن عجّل الله فرجه وحكومته الإلهية فإنّه من الممكن جدّاً أن تتّسع دائرة العرفاء والمعارف كثيراً.

ونعني بعدم الإحاطية في المقام أنّ التحقّق بالصفات والأسماء الإلهية لن يكون على نحو الإحاطة بالاسم أو الصفة وإنّما بنحو الامتلاء الآني تبعاً لمقدار سعة السالك واستعداده وقابليّته.

وقد عبّرنا بالامتلاء الآنيّ لأنّ السالك لايبقى في سيره على آن واحد، فهو في سير غير متناه، وفي كلّ مرحلة ومرتبة ومنزلة ومقام هو في شأن سواء كان سيره تصاعدياً أو تنازليّاً. فمن تحقّق بصفة الرحيمية ـ مثلاً ـ فإنّه يصير مظهراً لهذه الصفة دون أن يصل إلى درجة الإحاطة بها؛ لأنّ صفاته سبحانه غير متناهية، فإذا ما قيل أنّ ذاتاً معيّنة من الذوات الإمكانية قد تحقّقت وتمظهرت باسم أو صفة إلهية أو أنّها صارت المظهر الأتمّ لاسم أو صفة إلهية، فإنّ ذلك لا يعدو دائرة الذات الممكنة مهما علت مراتبها وعظمت منزلتها.

وأمّا المعرفة التحقّقية الإحاطية فإنّ دائرتها مغلقة جملةً وتفصيلاً سواء كان ذلك على مستوى الأسماء والصفات أو الذات المقدّسة، فلا محيط بأسمائه وصفاته وذاته سواه جلّ جلاله.

وأمّا ما يتعلّق بمعرفة الذات المقدّسة معرفة غير إحاطية فقد أرجأنا الإشارة إليها حتّى نتتهي من المقدّمة الثالثة ليتبيّن بعدها القول الفصل.

٣. تقسيمات المعرَّف

تتعلّق هذه المقدّمة بمتعلّق المعرفة لا بذات المعرفة، وحيث إنّ المدار معرفة الله تعالى وتوحيده فإنّ متعلّق المعرفة على ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الأفعال الإلهية.

٢ ـ الأسماء والصفات الإلهية.

٣ـ الذات المقدّسة.

ولبيان الفرق بين هذه الأقسام وتقريبه نذكر مثالين واضحين يتعلّقان بالموجودات الإمكانية وهما الإنسان والماء.

فالإنسان له ذات وصفات وأفعال وكذلك الماء له ذات وصفات وآثار، أمّا الإنسان بلحاظ مصداقه فإنّ ذاته هو نفس العين المتشخّصة في الخارج والتي بها يمتاز عن كلّ شيء آخر سواء من بقيّة أفراد نوعه أو أفراد الأنواع الأُخرى، فلا يختلط بها. ومن هذه الذات المتميّزة ننتزع مجموعة معان وصفات، فعندما يكون طويل القامة أبيض اللون قويّ البنية وغيرها فإنّ الذهن ينتزع هذه المعاني ثمّ يصف تلك الذات بها.

وبهذه الطريقة العقلية بانتزاع المفاهيم الصفاتية لتلك الذات يمكننا الحكاية عنها، وأمّا خصوص ذاته المتميّزة خارجاً فلا مجال لمعرفتها إلاّ بمعاينتها خارجاً، ومن الواضح أنّ مجموع ما نصفها به لا يعدو المفاهيم الكلّية الصالحة للانطباق على غيرها. فطول القامة وبياض الوجه وقوّة البدن غير مختصّة بذلك المصداق الملحوظ خارجاً فاحتاجت معرفته الحقّة إلى معاينته خارجاً[(١)].

(١) ربّما يُقال: إنّ ذات الإنسان هي حقيقته التي يمتاز بها عن سائر الأنواع الأُخرى والتي تتمثّل بكونه حيواناً ناطقاً كما هو المتعارف منطقيّاً عندما يُسأل عن الإنسان: ما هو؟ فيُجاب عادةً: إنّه حيوانٌ ناطق.

وهذا المدّعى مقبول فيما إذا كُنّا نتحدّث عن ماهيّة الإنسان، أمّا إذا كان الكلام في وجوده الخارجي فإنّه لا معنى أن يُقال إنّه حيوان ناطق، وبعبارة أُخرى: إنّ محلّ الكلام هو في المصداق الخارجي للإنسان وليس في مفهوم الإنسان نفسه، هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً: فإنّ التعريف بـ«حيوان ناطق» سوف يغلق فرصة التمايز بين مصاديق الإنسان، فزيد له ذات خارجيّة خاصّة به هي غير لونه وطوله وشجاعته وعلمه و...=

فذات المصداق هي الوجود المتشخّص خارجاً، وصفاته منتزعة منه ثمّ تُحمل عليه، وقد مثّلنا للذات بنفس زيد، ولصفاته بطول القامة وبياض لونه، وأمّا الأفعال فيمكن أن يُمثّل لها بأكله وشربه وجلوسه وقيامه ومشيه وغير ذلك ممّا يصدر منه[1].

= وبتلك الذات امتاز عمّن سواه تمايزاً تامّاً؛ لما عرفت من أنّ صفاته هي عناوين كلّية غير مختصّة به بخلاف ذاته الخارجيّة فإنّها شخصيّة لا تختلط بغيرها أبداً.

ومن هنا يتّضح لنا جليّاً أنّ الذات المقدّسة لا يمكن جلبها إلى الذهن لا إجمالاً ولا تفصيلاً وأنّ كلّ ما نستحضره في أذهاننا لا يمتّ للذات بصلة، وإنّما هو مخلوق مصنوع مولود لعقولنا وأوهامنا مردود إلينا، فإذا كانت الذات الممكنة عصيّة عن المجيء إلى الذهن فكيف بالذات الواجبة، وبذلك يتّضح السرّ في كون المعرفة الصوريّة الصفاتيّة موهمة وأنّها طريق للباطل؛ نظراً لعدم حصول التمايز، ولعلّ من هذا يتّضح لنا سرّ كلمة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام عندما سُئل: كم بين الحقّ والباطل؟ فقال عليه السلام: «**بين الحقّ والباطل أربعة أصابع، ما رأيته بعينك فهو الحقّ، وما سمعته بأذنيك باطلٌ كثيره**». انظر: الثاقب في المناقب لابن حمزة الطوسي، نشر مؤسّسة أنصاريان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ قم: ص ٣١٩.

(١) ليكن المثال واضحاً من خلال تطبيقه على شخصيّة إسلاميّة تأريخيّة كشخصيّة الصحابي الجليل أبي طالب رضي الله عنه، فإنّ السؤال عن ذاته سؤال عن تلك الذات الخارجيّة التي كانت متشخّصة في زمان سابق وبها تميّز عن الذوات الأُخرى، وأمّا السؤال عن صفاته فجوابه هو ما صحّ انتزاعه من صفات نبيلة تزيّنت بها ذاته من قبيل كونه شيخ الأباطح وسيّد قومه كريم النفس سخيّاً نبيلاً رحيماً شديد العطف سديد الرأي... الخ، وأمّا السؤال عن أفعاله فجوابه: كفالته للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذابّ عنه، وأنّه حضن الرسالة وحصنها، ومن آثاره تلك الثلّة الطاهرة من أولاده الأبرار الذين يقف في طليعتهم أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فمن يبلغ شأوه وهو الحصن الذي اكتنف مهد الرسالة والمهد الذي قدّم قطب الإمامة، فللّه درّه وعلى الله وقع أجره.

وفي مثال الماء يُقال إنّ ذاته هو الوجود المتشخّص المكوّن من هيدروجين وأوكسجين، وبذلك امتاز عن الذوات الأُخرى، ومن صفاته أنّه يكون حارّاً أو بارداً أو فاتراً، ومن آثاره التكوينية كونه رافعاً للعطش، ومن آثاره الشرعية رفعه للحدث.

وينبغي أن يُعلم أنّ السؤال عن الصفة والفعل إنّما يكون بعد الفراغ عن معرفة ذات الشيء وحقيقته. فمعرفة الصفة فرع معرفة الذات الموصوفة، كما أنّ ثبوت المحمول في القضية المنطقية (مثل «مخلوق» في قولنا: العالم مخلوق) فرع ثبوت الموضوع فيها («العالم» طبقاً للقاعدة المنطقية الفرعية القائلة بأنّ ثبوت شيء لشيء هو فرع ثبوت المثبت له).

إذا عرفنا ذلك نكون قد خلصنا إلى ما يلي:

إنّ المعرفة تعني عودة الإنسان للوقوف مرّةً أُخرى على الحقائق الحقّة بما هي فيسبر غورها، وينتقل بذلك من ظلّ المعرفة إلى معرفة الظلّ الحقّة، وعندئذ تصطبغ رقعة الوجود برمّته وشراشره بوجه الواحد فيكون قد عرف ما له وأدّى ما عليه.

وهذه المعرفة الحقّة بعيدة المنال في إطار المعرفة الحصولية ببُعدها التحقيقي فضلاً عن الساذج الذي لا يعدو كونه زبداً يذهب جُفاء.

بعبارة أُخرى: إنّ المعرفة الظاهرية التحقيقية توفّر للباحث يقيناً منطقيّاً أسماه القرآن الكريم بعلم اليقين، ولكنّها عاجزة تماماً عن الوصول به إلى اليقين القرآني بقسميه، أعني: عين اليقين وحقّ اليقين.

فهذه المعرفة التحقيقية توفّر للباحث توازناً معرفيّاً فقط دون مرتبة الإيمان والاطمئنان القلبيّين. وعلى فرض أنّ هذا النمط المعرفي يوفّر

للباحث في أرفع مستوياته درجةً من التصديق القلبيّ فإنّها مرتبة تبقى دون مرتبة الاطمئنان بها لا يخفى[(١)]، بخلاف ما توفّره المعرفة التحقّقية سواء ببُعدها الإحاطي أو غير الإحاطي في دائرة الموجودات الإمكانية؛ لما عرفته من أنّ المعرفة الإحاطية بالله تعالى ذاتاً وصفاتٍ غير ممكنة.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا ـ ولو إجمالاً ـ ما يمكن أن يحصل عليه البحث التحقيقي وما ينتهي إليه المحقّقون والمتحقّقون في معرفة الله تعالى، والآن ينبغي التفصيل.

---

(١) ورد عن إبراهيم الخليل عليه السلام أنّه سأل الله سبحانه هذه المرتبة في كيفيّة إحياء الموتى ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾. البقرة: ٢٦٠.

والإيمان هو التصديق مع الالتزام بمقتضى التصديق دون حصول المعاينة، وأمّا الاطمئنان فهو حصول التصديق والالتزام والمعاينة، ويمكن ضرب مثال عمليّ يقرّب ذلك الفرق الجوهري والدقيق وهو: لو أنّك لاحظت إنساناً ميّتاً صدّقت بوفاته وآمنت بموته، ولكن لو طُلب منك المبيت بجواره ليلة واحدة فهل سوف يبقى إيمانك واعتقادك على ما هو عليه ولا ترسم لك مخيّلتك صوراً وهميّة تهوّل عليك الأمر؟ فإن داخلك شيء من ذلك فاعلم أنّك لم تصل إلى درجة الاطمئنان.

ولقد كان إبراهيم الخليل شديد الإيمان بإحياء الموتى ولكنّه لم يُعاين ذلك من قبل فطلب المعاينة، وما نفهمه من مجموع ما طلبه الخليل عليه السلام هو أنّه لم يطلب المعاينة الظاهريّة لكيفيّة الإحياء وإنّما أراد الوقوف على السرّ الكامن وراء انبعاثهم وصدورهم، فذلك هو الذي يوفّر الاطمئنان لشخصيّة عظيمة مثل إبراهيم عليه السلام لا مجرّد رؤية اجتماع الأجزاء المتفرّقة.

ويروى أنه عليه السلام إنّما طلب المعاينة ليطمئنّ على مقام الخلّة بعدما أوحى الله تعالى إليه أنّي متّخذ من عبادي خليلاً إن سألني إحياء الموتى أجبته، فوقع في قلبه ذلك فسأل ربّه الإحياء ليطمئنّ على خلّته. ولو صحّ ذلك فإنّه لا يمنع من عدم معاينته للإحياء من قبل؛ فيكون طلبه ليزداد بهذه المعرفة درجة.

تقدّم أنّ متعلّق المعرفة الإلهية يقع على ثلاثة أقسام وهي الذات والصفات والأفعال.

أمّا الأفعال فلا غرو في حصول المعرفة التحقيقية بها، وأمّا الأسماء والصفات فمعرفتها ممكنة أيضاً ولكنّها معرفة لا تعدو حدود الظاهر كما عرفت، بل إنّهما ممكنتان حتّى على مستوى المعرفة الظاهرية الساذجة حيث لا تعدو اللفظ والمعنى مع فارق جدير بالذكر وهو إقامة البرهان في التحقيقية بخلاف الساذجة.

وأمّا على مستوى الذات فالدائرة مغلقة تماماً، فإنّ كلّ ما يمكن أن نتوسّل به للوصول إلى معرفة الذات فهو مخلوق بعيد عن الذات، وكلّ ما يمكن أن نتصوّره عن نفس الذات فهو مجرّد تصوّر تُفرزه القدرة العقلية القاصرة عن الإلمام بظاهر عالم الإمكان فضلاً عن بواطنه، فلا تصل النوبة إلى ربّ عالم الإمكان.

وبذلك نفهم بوضوح جملة من الأخبار المستفيضة الواردة في النهي عن التفكير والتفكّر بذات الله تعالى؛ لأنّ ذلك يؤدّي بالإنسان إلى الشرك الخفيّ ولو كان بدون قصد.

• قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**تفكّروا في كلّ شيء ولا تفكّروا في ذات الله**»[1].

• وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في الله فتهلكوا**»[2].

---

(١) كنز العمّال، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٥.

• وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**من تفكّر في ذات الله ألحد**»(١).

• وعنه عليه السلام أيضاً: «**من تفكّر في ذات الله تزندق**»(٢).

• وعنه عليه السلام أيضاً: «**قد ضلّت العقول في أمواج تيّار إدراكه**»(٣).

• وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**إيّاكم والتفكّر في الله، فإنّ التفكّر في الله لا يزيد إلاّ تيهاً...**»(٤).

• وعنه عليه السلام أيضاً: «**من نظر في الله كيف هو؟ هلك**»(٥).

• وعنه عليه السلام أيضاً: «**يا سليمان! إنّ الله يقول: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾(٦) فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا**»(٧).

ولا يخفى ذلك التحذير الإلهيّ الشديد في قوله تعالى: **﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾**(٨) حيث يشير إلى خطورة التفكّر بذاته تعالى، وقد ورد التحذير منه سبحانه رأفةً بالعباد كما هو مفاد الآية الكريمة: **﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾**(٩).

جديرٌ بالذكر أنّ المعرفة الحصولية بقسميها الساذجة والتحقيقية لا

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ح ٨٤٨٧.

(٢) المصدر السابق: ح ٨٥٠٣.

(٣) التوحيد للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٧٠، ح ٢٦.

(٤) أمالي الصدوق، مصدر سابق: ح٣٣٤٠.

(٥) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٩٣ ح٥.

(٦) النجم: ٤٢.

(٧) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٩٢ ح٢.

(٨) آل عمران: ٢٨.

(٩) آل عمران: ٣٠.

تعدو مجال الصورة الذهنية؛ ما يعني أنّ الحقيقة الكامنة وراء تلك الصور والمعاني الذهنية سوف يبقى الباحثون في منأىً عنها، فإنّ الأسماء الحسنى والصفات الأسنى ليست مجرّد مفاهيم جوفاء وإنّما هي حقيقة حقّة لا تصدق معرفتها إلاّ بالمعاينة دون الوصول إلى الإحاطة بها.

وشتّان بين انطباع صورة الشيء في الذهن وبين معاينته، فكلّنا يعلم بحلاوة الشهد ولكن معرفته الصورية شيء وتذوّقه شيءٌ آخر، ولذلك قلنا إنّ المعرفة الحصولية قد توفّر التصديق ولكنّها عاجزة عن توفير الإيمان والاطمئنان، فهاتان المرتبتان من ثمرات الحضور، وبذلك تكون قد اتّضحت ثمرة الفرق بين المعرفتين في معرفة الله وتوحيده.

ولا ينبغي الغفلة عن كون المعرفة الحصولية تبحث في الذات المقدّسة أيضاً، فضلاً عن الصفات والأفعال، فتُسمَّى الذات المقدّسة باسم الجلالة (الله) ومعناها الوجود الجامع لجميع الكمالات غير المتناهية، وغير خفيّ صورية ومفهومية هذه المعرفة، حيث يتصوّر الذهن لفظ «الله» ويطبقّه على ذلك المعنى الذهني السالف الذكر، وكلّ ذلك هو وليد للقدرة العقلية بعيد عن المعرفة الحقّة، فإنّ مادّة المعرفة الصورية مخلوقة مصنوعة مردودة إلينا.

هذا على مستوى المعرفة الحصولية بقسميها الساذج والتحقيقي، وأمّا المعرفة الحضورية التحقّقية التي تعني المعاينة والشهود فإنّها ـ كما عرفت ـ تنقسم إلى إحاطية وغير إحاطية، وقد أشرنا إلى استحالة الأُولى؛ نظراً لاستحالة إحاطة المحدود بغير المحدود، وعلى حدّ تعبير الفلاسفة الإسلاميين بأنّ الله تعالى هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فكيف يحيط به مخلوق متناه، بل حتّى على فرض وجود مخلوق غير متناه فإنّه عاجز عن الإحاطة بالله تعالى لأنّه سبحانه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، أي هو فوق

ذلك الموجود المفترض غير المتناهي، بما لا يتناهى.

بعبارة أُخرى: إنّ أيّ دائرة معرفية ممكنة بلغها الممكن سوف تبقى بعيدة عن حريم الإحاطة الكلّية بالذات المقدّسة وبأسمائه وصفاته سواء كانت معرفة نظرية برهانية أو شهودية عرفانية؛ قال تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[1]، وسنقف عند هذا المعنى مرّةً أُخرى في طيّات هذا البحث.

وأمّا على مستوى الأفعال، فالإحاطة ممكنة ثبوتاً، ومسكوتٌ عنها إثباتاً ووقوعاً، ولكن بناءً على القول بالواسطة في الفيض فإنّ المعرفة الإحاطية تحصل لكلّ من تبوّأ هذا الموقع الرفيع، فلا معنى لعدم الإحاطة بأفعاله تعالى للوسيط ما دام وسيطاً. وما يظهر في المقام هو أنّ النبيّ الأكرم وآله الطيّبين الطاهرين صلى الله عليهم أجمعين هم وسائط الفيض، فتكون المعرفة الإحاطية حاصلة لهم في دائرة الأفعال الإلهية.

ومن الواضح أنّ إجمال أفعاله سبحانه هو عالم الإمكان برمّته، وتفصيله هو العوالم الطولية ابتداءً من عالم العقل ومروراً بالمثال وانتهاءً بعالم المادّة بجميع جزئيّاته وشراشره، وتفصيل التفصيل هو جميع الأعيان المتشخّصة في تلك العوالم سواء كانت بوجوداتها الكلّية أو الجزئية، وما نحن بصدده هو المعرفة التفصيلية لعالم الإمكان، وأمّا معرفة فعلٍ جزئيّ أو عدّة أفعال على نحو الإحاطة والاكتناه فهو ممكن للجميع وواقع أيضاً، كما لو عرف الإنسان نفسه فإنّه يكون قد عرف واكتنه فعلاً إلهيّاً.

وبذلك نفهم بوضوح معنى عرض الأعمال الوارد في جملة من

---

(١) طه: ١١٠.

الروايات على الوليّ الأعظم والحجّة القائمة لله تعالى على خلقه، فإنّها تعني حضور الأعمال لديه إجمالاً وتفصيلاً في آن وقوعها، لا أنّها تُجمع وتُعرض عليه، وبذلك نفهم المصداق الأتمّ لذلك الكتاب الذي لا يُغادر صغيرة ولا كبيرة[١]، وبضميمة ذلك يُفهم وجه آخر لقوله تعالى: ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾[٢].

وأمّا المعرفة الحضورية التحقيقية غير الإحاطية فإنّها ممكنة وواقعة على مختلف الأبعاد والمستويات، أعني: الذات والصفات والأفعال.

أمّا الأفعال فقد عرفت إمكان معرفتها على نحو الإحاطة الكلّية فكيف بما هو دونها، وأمّا على مستوى الأسماء والصفات فإنّها ممكنة للجميع وواقعة للبعض ممّن سلك السبيل وهاجر الهجرة العظمى من دار النفس المظلمة إلى دار الحقّ المشرقة ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾[٣]، وحيث إنّ السير في غير المتناهي فإنّ العبد السالك لا يقف إلاّ عند توقّف استعداده وامتلاء إنائه[٤] ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[٥].

إنّ سير العارف في دائرة الأسماء والصفات الإلهية هو ما يُعبّر عنه في اصطلاح العرفاء بالسير من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ بعد أن يكون قد غادر

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾. الكهف: ٤٩.

(٢) يس: ١٢.

(٣) النساء: ١٠٠.

(٤) وعندئذ يهتف بأرجائه: آه من قلّة الزاد وطول الطريق وبُعد السفر.

(٥) الرعد: ١٧.

بيت النفس بسفره الأوّل (من الخلق إلى الحقّ).

ويبقى السالك والمجذوب في حالة عود مستمرّ ـ كلّما دعته الحاجة لذلك ـ إلى دائرة الأسماء والصفات الإلهية وإن كان قد أنهى سفره الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ) والرابع (من الخلق إلى الخلق بالحقّ)، وقد أوضحنا ذلك جليّاً في بحوث سابقة[1]، وقد أشرنا هنالك إلى مراتب ومقامات السالكين وقلنا إنّ السبب الأساسي في اختلاف المراتب والمقامات هو مقدار ما حقّقه في سفره الثاني.

وأمّا على مستوى الذات فهي (أي المعرفة التحقّقية غير الإحاطية) ممكنة أيضاً، بل واقعة أيضاً ولكن في حدود ضيّقة جدّاً لمن بلغ أرفع المراتب والمنازل في السير والسلوك المعنوي، كما هو الحال فيمن بلغ مقام قاب قوسين أو أدنى ومن ورث منه هذا المقام الأشرف[2].

وقد عرفت أنّ مجموع الأحاديث التي دلّت على الحظْر والمنع من التفكير بذات الله تعالى قد حدّدت جهة المنع وهي التفكّر بذات الله تعالى، وهو تعبير يُشير إلى المعرفة الحصولية التحقيقية البرهانية المبتنية على التفكير والتفكّر والاستدلال والاستنباط العقلي، وهذا النوع من التفكّر يُوقع

(١) انظر كتاب: من الخلق إلى الحقّ، مصدر سابق: ص ١٢٣، الخصوصيّة الثانية.

(٢) هنالك بعض الإشارات تحكي هذه المعرفة غير الإحاطيّة بذات الله المقدّسة، كما في قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**لا تسبّوا عليّاً فإنّه ممسوس بذات الله**». انظر: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** لنور الدِّين الهيثمي، نشر دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٨م: ج ٩، ص ١٣٠؛ **المعجم الأوسط** للطبراني، نشر دار الحرمين: ج ٩، ص ١٤٣؛ **المناقب** لابن شهرآشوب، مصدر سابق: ج ٣ ، ص ٢٢١؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج ٣٩ ، ص ٢١٣ باب ٨٨. وما نفهمه من هذا المسّ القدسي هو حصول المعرفة بقدر ما، فتأمّل.

صاحبه في تيه وضلالة ومهالك؛ لأنّه يُوقع الإنسان في شرك الشرك الخفيّ حيث يعتقد صاحب البرهان أنّ ما انطبع في ذهنه هو الله تعالى في حين إنّ كلّ ما حصل عليه هو مخلوق مصنوع مردود إليه، ولا ريب أنّ هذا النمط المعرفي هو غير النمط المعرفيّ التحقّقي الذي لا يعتمد البرهان العقليّ وإنّما يعتمد البرهان الشهودي فإنّ وسيلته وطريقته هي السلوك والكشف والشهود.

بعبارة أُخرى: إنّ السالك إنّما تترتّب معارفه في ضوء تعامله مع المصداق الخارجي بخلاف المعرفة البرهانية فإنّها تترتّب في ضوء التعامل مع المفهوم، فعماد المعرفة التحقّقية هو المشهود الخارجي وعماد المعرفة البرهانية هو المشهود الذهني، وشتّان بين تجلية المفهوم وتجلية المصداق فإنّ بينهما بُعد المشرقين.

فالمنع والحظر لا يُلقي بظلاله على المعرفة الشهودية الصادقة وإنّما على المعرفة البرهانية، ولا ينبغي الغفلة عن كون الشهود شهوداً قلبيّاً محضاً لا أنّه شهود بصريّ حسّيّ أو شهود عقليّ ذهنيّ.

وهذا المقدار المعرفي للذّات المقدّسة يمكن أن نُعبّر عنه من وجهة نظر منطقية أنّه معرفة بوجه لا أنّه معرفة بكنه، فاكتناه الذات منحصر بالله تعالى.

ولعلّنا نوفّق في هذه البحوث أو بحوث أُخرى لبيان نكات من الشهود القلبي عندما نبحث مسالك تهذيب النفس.

وبذلك نخلص إلى أنّ معرفة الله سبحانه ليست تأسيسية وإنّما هي عود إلى المعرفة الأُولى والفطرة الأُولى التي فُطر عليها الخلق أعني فطرة التوحيد المتفرّعة على معرفته سبحانه، فلا معنى لتوحيد شيء مجهول.

وهذه المعرفة ممكنة على مستوى الصفات والأفعال ولكنّها معرفة غير إحاطية بالنسبة للصفات لأنّها عين الذات كما سيتّضح، وأمّا الأفعال فإنّها ممكنة على نحو المعرفة الإحاطية فضلاً عن غير الإحاطية ولكن ضمن دائرة ضيّقة تقدّمت الإشارة إليها.

فاكتناه الفعل ممكن بخلاف الصفة فإنّ اكتناهها محال، وإنّما هي معرفة بوجه كما عرفت، وأمّا على مستوى الذات المقدّسة فلا ريب في استحالة الإحاطة بها نظراً وشهوداً، والطرف المحقّق للاستحالة هو إمكان الممكن نفسه؛ فإنّ الله تعالى لم يغلق أبواب معرفته على المستويات كافّة، لذا فهو يعرف نفسه، وإنّما محدودية الممكن تقف عائقاً بوجه تحصيل المعرفة الإحاطية، فعلّة الانحسار المعرفي مرجعها القابل لا الفاعل.

وأمّا على مستوى المعرفة غير الإحاطية فإنّها ممكنة شهوداً ضمن شروط وحدود تقدّمت بعض الإشارات إليها، وأمّا على مستوى النظر فهي على فرض حصولها ـ غير الإحاطية ـ فإنّها معرفة مفهومية صورية، بل هي كذلك حتّى على مستوى الصفات والأفعال.

ولا نعني بصوريّتها إسقاط اعتبارها أو عدم جدوى تحصيلها فإنّها ضرورية وإنّما الهدف هو بيان هذا النمط المعرفي في قبال النمط المعرفيّ الآخر وهو الشهودي، فأعلائية النمط الثاني لا تُلغي أهمّية النمط الأوّل الواجب على كلّ إنسان أن يسعى للحصول عليه كحدّ أدنى، ولكنّ أصحاب النمط الأوّل يبقون على خطر عظيم، ولذا احتاج العلم واليقين النظريّ إلى الإيمان والمطاوعة النفسانية، وإلاّ فالشواهد كثيرة على عدم عاصمية العلم واليقين النظريّ، ونكتفي بذكر شاهدين قرآنيّين أحدهما يؤكّد اجتماع الجحود والإنكار مع اليقين كما في قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا**

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾(١)، والشاهد الآخر يؤكّد اجتماع الضلالة مع العلم كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾(٢)، وقوله: ﴿**وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ**﴾(٣)، وهذا يعني أنّ العلم النظريّ لا يُوجب الإيمان وإنّما يقع مقدّمة ضرورية لتحصيله، بل هو عماد الإيمان على حدّ تعبير الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حيث يقول: «**العلم حياة الإسلام وعماد الإيمان**»(٤).

وبذلك نفهم بوضوح أهمّية عطف الشركة(٥) في قوله تعالى ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ**...﴾(٦) لتفريق الإيمان عن العلم أوّلاً وللإشارة إلى مقدّمية العلم للإيمان لا أنّه علّة له، ولذا عدّ العلم والإيمان علامتين من علامات الدِّين الثلاث كما جاء في الحديث(٧).

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) الجاثية: ٢٣.

(٤) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦٣، ح ٢٨١٥.

(٥) عطف الشركة في قبال العطف التفسيري، فلو افترضنا العلم والإيمان شيئاً واحداً وأنّهما يمثّلان حقيقة واحدة فإنّ العطف بينهما يكون تفسيريّاً، أي أنّ المتأخّر يفسّر المتقدّم بواسطة العطف، وإن كانا حقيقتين متغايرتين كما هو الحال في المقام فإنّ العطف بينهما يسمّى عطف شركة أو تشريك؛ للإشارة إلى اشتراكهما بفعل واحد كقولنا: أوّل من آمن بالرسول صلى الله عليه وآله عليٌّ وخديجة، فإنّ عليّاً عليه السلام هو غير خديجة رضي الله عنها ولكنّهما اشتركا معاً في الإيمان به صلى الله عليه وآله.

(٦) الروم: ٥٦.

(٧) عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**قال لقمان لابنه يا بنيّ لكلّ شيء علامة يُعرف بها ويشهد عليها، وإنّ للدِّين ثلاث علامات: العلم والإيمان والعمل به**» انظر: الخصال للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ١٢١.

فالعمل بمقتضى العلم هو الإيمان وليس هو حصول العلم نفسه، يقول الطباطبائي رحمه الله في ذلك: «ومن هنا يظهر أنّ المراد بقوله ﴿أُوتُوا الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ﴾ اليقين والالتزام بمقتضاه، وأنّ العلم بمعنى اليقين بالله وبآياته، والإيمان بمعنى الالتزام بمقتضى اليقين من الموهبة الإلهية...»(١).

مطالب أساسيّة

تتميماً لهذا البحث نودّ الوقوف عند مطالب أساسية هي:

١ ـ الفرق بين الأسماء والصفات.

٢ ـ الفرق بين التحقيق والتحقّق.

٣ ـ الفرق بين المنهج البحثي والمنهج القرآني في معرفة الله تعالى.

٤ ـ المعرفة الحقّة.

الفرق بين الأسماء والصفات

لقد كان البُعد الثاني في معرفة الله تعالى هو البُعد الأسمائي والصفاتي إزاء معرفة الذات ومعرفة الأفعال، وقد ارتأينا الوقوف قليلاً لبيان المراد من الاسم والصفة والفرق بينهما، وما هو المراد من العينية بين الصفة والذات في كلمات المتكلّمين والحكماء الإسلاميين.

لو نظرنا إلى (زيد) كذات مستقلّة وإلى صفة العلم بنحو مستقلّ ثمّ نظرنا إلى زيد وهو متّصف بصفة العلم، نجد أنّ زيداً بما هو هو ذاتٌ مجرّدة وأنّ العلم بما هو هو صفة مجرّدة، وأنّ زيداً بلحاظ اتّصافه بالعلم سيكون عالماً، وهذا الاتّصاف (العالم) سوف يكون اسماً لزيد، فأخذ الذات بلحاظ

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٦ ، ص ٢٠٦.

الاتّصاف يعطينا اسماً من الأسماء، فالعلم بلحاظ تجرّده يكون صفة وبلحاظ اتّصاف الذات به يكون اسماً.

وعليه فالعلم والقدرة والحياة والإدراك والسمع والبصر و... ، هي من صفات الله سبحانه وتعالى إذا ما لوحظت مجرّدة، وأمّا العالم والقادر والحيّ والمدرك والسميع والبصير و... فإنّها من أسمائه سبحانه حيث أُخذت الصفات بلحاظ اتّصاف الذات بها، فالفرق بين الاسم والصفة لحاظيّ كما هو واضح.

جديرٌ بالذكر أنّ لفظ العالم (ع، ا، ل، م) ليس هو المبحوث عنه فيما تقدّم فإنّه ليس الاسم الاصطلاحي وإنّما هو اسم الاسم، وهكذا سائر الألفاظ الأُخرى.

بعبارة أُخرى: إنّ الأسماء الإلهية الحقيقية (العالم، القادر، الحيّ، المدرك،...) هي مُسمّيات الأسماء اللفظية، وإنّ الألفاظ مجرّد أسماء لها.

فإنّ الاسم الإلهي كالعالم «لو كان المراد منه مجرّد اللفظ لم يُتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تغفل»[1].

وبذلك يتّضح لنا أنّ الإنسان عندما يدعو ربّه قائلاً: اللّهمَّ إنّي أسألك باسمك فإنّه لا يقصد بذلك لفظ الاسم فقط؛ فإنّه مجرّد لفظ لا يُسمن ولا يُغني من جوع، وإنّما هو يسأل ويتوسّل بواقع خارجي كائن وراء اللفظ، وذلك الواقع الخارجي هو الذات بلحاظ صفة، فلو قال الداعي: يا مُحيي، ويا شافي، ويا مُعطي، فإنّه يقصد الذات المقدّسة بلحاظ اتّصافها بالصفة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ، ص ١٧.

التي دعا بها وهي: الإحياء، والشفاء، والإعطاء. وهذا هو الواقع الخارجي المؤثّر في الوجود، فلا جدوى من اللفظ ولا جدوى من معناه الماثل في الذهن.

فالاسم المتوسَّل به هو الاسم بوجوده التكوينيّ الحقيقيّ، لا بوجوده اللفظيّ الاعتباريّ ولا بوجوده الذهنيّ. فالاسم بوجوده اللفظيّ والذهنيّ لا يمتاز بغير صفة الحكاية عن ذلك الوجود الحقيقيّ، ومن الواضح أنّ المؤثّر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقيّ طبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثّر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً.

وهذه الآثار وإن كانت تصدر من ذات واحدة إلاّ أنّها تختلف باختلاف الحيثيّة التي تحيّثت الذات بها، فلكلّ تحيّث أثر معيّن يختلف عن أثر تحيّث آخر.

وأمّا الصفات فإنّ ألفاظها هي أسماء لها أيضاً، فإنّ لفظ العلم (ع، ل، م) ليس هو المبحوث عنه فيما تقدّم لأنّه ليس الصفة الاصطلاحية وإنّما هو مجرّد اسم للصفة.

وأمّا فيما يتعلّق بعينية الأسماء والصفات للذات المقدّسة فإنّه موكول إلى بحث الصفات وأقسامها، بيدَ أنّ ذلك لا يعفينا من تسليط الضوء عليه ولو إيجازاً.

إنّ الصفة إمّا أن تكون عين الذات أو زائدة عليها، والمراد بالعينية أنّ الصفة لا تُمثّل وجوداً مستقلاًّ عن وجود الذات وإنّما وجودها هو عين وجود الذات، بخلاف الصفة الزائدة فإنّ وجودها لاحق لوجود الذات لا أنّه نفس وجود الذات.

فالحياة والعلم والقدرة، من الصفات الذاتية العينية التي لا وجود مستقلاً لها وراء وجود الذات المقدّسة، وإنّما كلّ واحدة منها هي عبارة عن ملاحظة وقراءة الذات من خلالها، فتارةً نلحظ الذات المقدّسة من خلال العلم فتكون نتيجة لحاظنا هي الذات متّصفة بالعلم أي العالم، وتارةً نلحظ الذات من خلال الحياة فيكون الحيّ هو نتيجة اللحاظ، وهكذا في القادر والصفات الذاتية الأُخرى.

إنّ جميع الصفات الذاتية تُشير إلى وجود ذات واحدة ملحوظة من زوايا متعدّدة ومختلفة دون أن يكون للصفات وجود آخر وراء الذات، وبعبارة منطقية: إنّنا عندما نقول: الله حيّ، والله عالم، والله قادر... فإنّ الحياة والعلم والقدرة هي محمولات من صميمه أو خارج المحمول، حيث تُنتزع من نفس الذات ثمّ تُحمل عليها، كما لو قلنا: الوجود موجود، والبياض أبيض، فإنّ الوجود بنفسه كاف لانتزاع صفة الموجودية منه وحملها عليه وهكذا في البياض، بخلاف ما لو قلنا: زيد موجود والثلج أبيض، فإنّ ذات زيد لا تكفي لانتزاع صفة الموجودية منها وحملها عليها إلاّ بتوسّط الوجود، وهكذا في ذات الثلج؛ إذ لابدّ من ضمّ صفة البياض إليها لانتزاع صفة الأبيض وحملها عليها. وهذا النوع الأخير من الحمل، تُسمّى المحمولات فيه محمولات بالضميمة، أي بضمّ شيء آخر للموضوع في القضية.

وأمّا في الصفات الزائدة على الذات فإنّها ليست كذلك لأنّها مُلحقة بالذات لا أنّها منتزعة منها، وبعبارة منطقية: إنّها محمولات بالضميمة كما في الخالقية والرازقية، فإنّنا نلاحظ طرفين هما الذات المقدّسة الرازقة والخالقة أي الرازق والخالق ثمّ نلاحظ الذات الممكنة المرزوقة المخلوقة أي المرزوق

والمخلوق ثمّ ننتزع صفة الرازقية والخالقية.

وبعبارة أُخرى: إنّ الصفة إذا أمكن تعقّل الذات بدونها فهي زائدة، وإلاّ فهي عين الذات المتّصفة بها.

وبنكتة العينية في الصفات يتّضح لنا أنّها جميعاً بلحاظ اتّصاف الذات بها تحكي وجوداً واحداً فارداً وإن كانت متغايرة من حيث المفهوم والمعنى. فمفهوم ومعنى الحياة مغاير تماماً لمفهوم ومعنى القدرة، وهما مغايران مفهوماً لمفهوم العلم، ولكنّها جميعاً ـ من حيث المصداق ـ واحدة لا غير.

فلا توجد لدينا ذات وحياة وعلم وقدرة على نحو الاستقلال والتباين في الوجود الخارجي وإن كانت هي كذلك بحسب المعنى والمفهوم، وإنّما الموجود هو واحد فرد صمد قادر عالم مدرك سميع بصير.

وبنكتة العينية بين الذات والصفات، تتّضح لدينا أيضاً ضرورة العينية بين الصفات نفسها لأنّها سواء كانت مجتمعة أو متفرّقة تحكي ذلك الوجود الفارد. فمصداق الحيّ هو عينه مصداق القادر، ومصداقهما هو عين مصداق العالم، فيترشّح من ذلك أنّ الحيّ والقادر والعالم والمدرك والسميع والبصير واحد حقيقة لا غير، وأنّ التغاير لا يعدو دائرة المفهوم، فالله سبحانه ذاتٌ جامعة لجميع صفات الكمال والجمال، وصفاته عين ذاته.

الفرق بين التحقيق والتحقّق

تقدّم منّا أنّ المعرفة الحصولية تنقسم إلى ظاهرية ساذجة وتحقيقية برهانية، وأنّ المعرفة الحضورية تنقسم إلى تحقّقية إحاطية وتحقّقية غير إحاطية.

السؤال الذي يطرح نفسه وينبغي الإجابة عنه: ما هو الفرق بين المعرفة التحقيقية والمعرفة التحقّقية؟

بعبارة أُخرى: ما هو الفرق بين التحقيق والتحقّق؟

إنّ المراد من المعرفة التحقيقية هو اعتماد الأدلّة العقلية القطعية في إثبات وجود الله تعالى ومعرفته وتوحيده، فلا تؤخذ هذه المعارف أخذ المسلّمات وإنّما لابدّ من إقامة البرهان الذي تُحقّق من مقدّماته وموادّه وأقيسته وقضاياه بما يُفضي إلى القطع لتكون النتائج المتوخّاة قطعية بتّية أيضاً.

فما ذكره المتكلّمون والحكماء الإلهيّون في مصنّفاتهم من دلائل على إثبات الواجب أو الصانع من قبيل برهان النظم وبرهان الإمكان والوجوب وبرهان الحدوث وبرهان الحركة والتغيّر وبرهان النفس الإنسانية وبرهان العلّة والمعلول وبرهان الصدّيقين وغيرها من البراهين، فإنّها تعتمد العقل في تأسيس وتقرير براهينها، وبذلك تعطي الباحث اتّزاناً معرفيّاً صوريّاً، والمراد من الصورية هنا هو كونها لا تعدو دائرة الذهن.

وأمّا المعرفة التحقّقية بغضّ النظر عن كونها إحاطية أو غير إحاطية فإنّها تسلك بالإنسان طريقاً آخر لمعرفة الله تعالى وتوحيده وهو طريق الكشف والشهود والمعاينة، ونتيجة الشهود ليست صوراً ذهنية وإنّما حقائق قلبية وجودية تكوينية.

بعبارة أُخرى: إنّ حصيلة التحقيق البرهاني هي أن يكون الباحث مظهراً لنتيجة ذلك السير العقلي، ولذا فإنّه لا يخرج عن دائرة المفهوم والصورة الذهنية، وأمّا حصيلة التحقّق الشهودي فهي أن يكون السالك مظهراً لنتيجة ذلك السير المعنوي القلبيّ، أي يكون السالك مظهراً لما تحقّق به، فمن تحقّق بالعدل يكون مظهراً فعليّاً للعدل، فلا يكون مجرّد عادل

فحسب وإنما يكون عدلاً فاجتمعت فيه كمالات العدل، وهكذا من تحقّق بالوفاء وصار وفيّاً بل وفاء، وهكذا الحال في سائر الشهود و التحقق، وكلٌّ بحسبه ومرتبته، وهذا ما أردنا قوله من كون نتائج الشهود والتحقّق هي حقائق قلبية تكوينية.

ويمكن تقريب هذا المعنى الدقيق بمثال حسّيّ في متناول الجميع وهو الجوع والعطش، فمن عرف ما هو الجوع وكيف يصيب الإنسان وكيف يتخلّص منه دون أن يعيش بنفسه حالة الجوع فإنّ معرفته هذه معرفة تحقيقية، وأمّا من عاش الجوع بنفسه فإنّ معرفته بالجوع تكون تحقّقية حيث تعرّض نفسه للجوع وصار جائعاً، وشتّان بين من عرف الجوع ومن عاشه، ولذا قيل: من وُصف له الشهد ليس كمن ذاقه.

المنهج البحثي والمنهج القرآني في معرفة الله

لا ريب أنّ نتائج كلّ بحث وقيمتها المعرفية هي رهن بالمنهج المعرفيّ المتّبع في الوصول إليها، فمن اجتهد برأيه فإنّ نتائج بحثه لا تعدو ذلك، ومن تمسّك بالعقل فنتائجه لا تعدو ذلك أيضاً، ومن عرف العلّة بالمعلول فمعرفته لا تعدو حدود المعلول، ومن عرف المعلول بالعلّة أحكم معرفته، ومن عرف العلّة بها أوقفته معرفته هذه على حقيقة الأمر.

وبحسب تتبّعنا وجدنا أنّ سائر المتكلّمين والسواد الأعظم من الحكماء الإسلاميين يتوسّلون بالآثار وصولاً إلى المؤثّر، ولذا فهم يفترضون في رتبة سابقة عدم وجود العلّة ومعرفتها، ولو كان الأمر غير ذلك فإنّه لا يبقى مبرّر للوقوف على الأثر توصّلاً للمؤثّر بعد افتراض معرفته، وهذا هو حقيقة الأمر في المنهج البحثي وحصيلته.

أمّا في المنهج القرآني والعرفاني فإنّنا نجد الأمر مختلفاً لأنّهما يسلكان طريقاً آخر مغايراً تماماً لطريقة المتكلّمين والحكماء، فهما يبدآن بالعلّة والمؤثّر رأساً ثمّ يريان من خلالها الآثار، وهذا يعني أنّ المنهجين القرآني والعرفاني يفترضان وجود العلّة في رتبة سابقة، وإذا ما استدلاّ على وجود المؤثّر نفسه فإنّهما يستدلاّن به عليه ولأجل إقامة الحجّة لا لتحصيل المعرفة به؛ فإنّ معرفتهما به ـ ولو إجمالاً ـ أمرٌ مفروغ عنه.

فالمنهج القرآني: ﴿**أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[1] صريح في كون وجود المؤثّر أمراً مفروغاً منه وليس موضع بحث وتمحيص.

إنّ افتراض عدم وجود المؤثّر أو غيابه هو المَعْلَم والملمح الرئيسي في المنهج الاستدلالي للمتكلّمين والحكماء، ولذا تجد أنّ ما ينتهون إليه في معارفهم التوحيدية هو خلاصة ما حصلوا عليه من الآثار وهي معرفة ظلّية لا حقيقية. فمن استدلّ بالنهار على وجود الشمس أو بالدخان على وجود النار دون أن يرى الشمس أو النار فإنّ معرفته بالشمس والنار معرفة غيرية لا حقيقية. فالحاضر عنده أوّلاً وبالذات هو النهار والدخان، والغائب عنده أوّلاً وبالذات هو الشمس والنار، وكذا الحال عنده في الله سبحانه وآثاره، حيث يكون الله سبحانه وتعالى معروفاً لديه ثانياً وبالعرض، أي بعرض آثاره، في حين إنّ آثاره معروفة لديه أوّلاً وبالذات فلا تحتاج إلى وسيط لديه.

بعبارة أُخرى: إن المتّبع للمنهج البحثيّ التحقيقي يرى نفسه حاضراً في صفحة الوجود والله المُظهِر له غائباً![2] وكأنّ له من الظهور ما ليس لله،

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) ينقل الشهيد مطهري أنّ من كلمات محيي الدِّين بن عربي الشهيرة قوله: «العالم =

فصار هو المُظهِر له[١] جلّت قدرته وكأنّه لولاه لم يدرِ ما هو الله سبحانه![٢].

إنّ تغييب الحاضر وإحضار الغائب هو الواقع الفعليّ للناس في سلوكهم العمليّ حيث يتعاملون مع المولى جلّت قدرته على أساس غيابه لا على أساس حضوره، ومن جملة شواهد هذا السلوك العملي الخاطئ ارتكابهم السيّئات والموبقات التي يمتنعون عن اقترافها في حضور الآخرين، وما ذلك إلاّ لغياب مراقبتهم اللهَ سبحانه على أعمالهم.

عن إسحاق بن عمّار قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام:

«**يا إسحاق خف الله كأنّك تراه وإن كنت لا تراه فإنّه يراك، فإن كنت ترى أنّه لا يراك فقد كفرت، وإن كنت تعلم أنّه يراك ثمّ برزت له بالمعصية فقد جعلته من أهون الناظرين عليك**»[٣].

والغريب أنّ الفلاسفة قد أسّسوا قاعدة مفادها أنّ المعاليل لا تُعرف إلاّ بعللها، حيث قالوا: إنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلاّ بأسبابها، فإذا كانت ذوات الأسباب (المعاليل والآثار) مجهولة لديهم فإنّها تُعرف بأسبابها (عللها)، وإن كانت معلولة لديهم فهذا يكشف عن معرفتهم بعللها في رتبة سابقة، فإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك ـ فكيف يستدلّون على المؤثِّر بأثره؟!

= غائب ما ظهر قطّ، والله تعالى ظاهر ما غاب قطّ». انظر: دروس فلسفيّة في شرح المنظومة للشهيد مرتضى مطهّري، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٦. ومفاد كلمته هذه أنّ العالم غير ظاهر وإنّما هو مظهر من مظاهر الحقّ سبحانه، فالظاهر وحده هو الله.

(١) من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: «**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المُظهِر لك؟!**».

(٢) من دعاء أبي حمزة الثمالي للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: «**بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت**».

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٦٧ ح٢.

وعلى أيّ حال فإنّ ما ينبغي هو ترسيخ المنهج القرآني معرفيّاً لتكون مضامينه مُبيّنة مع أنّها بيّنة لمن طالع كلمات أهل البيت عليهم السلام.

لقد تقدّم منّا أنّ معرفة الله سبحانه فيها أبعاد ثلاثة هي: الذات المقدّسة والصفات والأفعال، ولأجل حصول هذه المعرفة فإنّه يوجد أمامنا طريقان، هما:

الأوّل: أن ننتقل من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات ومنهما إلى معرفة الذات.

الثاني: الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الصفات ومنهما إلى الأفعال.

وقد سلك المتكلّمون والحكماء الطريق الأوّل، ولذا فإنّ معرفتهم الحقيقية لا تعدو معرفة الأفعال، وأمّا معرفتهم بالصفات فضلاً عن الذات فإنّها معرفة صورية ذهنية خالصة، فهم لم يُعاينوا غير الأفعال، وأمّا ما وراء ذلك فهو محكيّ لهم بالأثر؛ ما يعني أنّ المحكيّ لهم بالأثر هو غائب عنهم.

وأمّا الطريق الثاني ـ وهو الحقّ ـ فإنّه يدعو إلى معرفة الموصوف قبل صفته، ومعرفة الصفة قبل الأثر.

سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام: كيف سبيل التوحيد؟

فقال عليه السلام: «**باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود، إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته ومعرفة صفة الغائب قبل عينه**»[1].

إنّ هذا الحديث الشريف صريحٌ بأنّ من كان حاضراً فإنّه لابدّ أن يُعرف أوّلاً قبل معرفة صفته، ومن كان غائباً فإنّ صفته تُعرف قبله.

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٣٢٧.

وبذلك فإنّ كلّ من كان يعتقد بأنّ الله سبحانه وتعالى حاضر ومشهود فإنّه يتعيّن عليه معرفة الحاضر ثمّ التعرّف على صفاته بانتزاعها منه، ومن كان يعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى غائب عنه فإنّه ينبغي له أن يتعرّف عليه بواسطة صفاته وآثاره.

ومن الواضح أنّ من غابت عنه ذاته غابت عنه بالتبع صفاته لما عرفت من كون صفاته تعالى هي عين ذاته فتنحصر معرفته بأفعاله، و﴿**ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى**﴾[1].

وهل يكون غياب مصداق الوجود الأوّل وبالذات هداية؟! أم هل يكون غياب الحاضر وحضور الغائب معرفة؟!

أيّ هداية وأيّ معرفة والحاضر هو مجموعة معانٍ كلّية وصور ذهنية لا تُسمن ولا تُغني من جوع، وبذلك تبقى دعوى معرفته تعالى بهذا المناط ﴿**كَسَرَاب بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾[2]، وعلى حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام «**كيف يوحّد من زعم أنّه عرفه بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره... فمن زعم أنّه يؤمن بما لا يعرف فهو ضالّ عن المعرفة. لا يدرك مخلوق شيئاً إلاّ بالله، ولا تُدرك معرفة الله إلاّ بالله**»[3].

لذا فإنّ معرفة الغائب بصفته «لا تُوجب له تميّزاً عن غيره ولا توحيداً في نفسه كما لو لم نرَ ـ مثلاً ـ زيداً بعينه وإنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض طويل

(١) النجم: ٣٠.
(٢) النور: ٣٩.
(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ١٤٣.

القامة حسن المحاضرة بقي على الاشتراك حتّى نجده بعينه ثمّ نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته»[١].

فمعرفة الله تعالى وتوحيده مبدؤهما يكمن في معرفة ذاته المقدّسة التي تُفضي إلى معرفة صفاته بانتزاعها من مقام ذاته سبحانه، ثمّ تُفضي هذه المعرفة إلى معرفة أفعاله، وعندئذ يتضح للباحث والشاهد اندراج كلّ فعل ضمن صفة مخصوصة من صفاته سبحانه، بخلاف المعرفة الطولية التي تبدأ بالأفعال لتنتهي بالذات فإنّها معرفة لا تخرج الباحث عن جهل ظاهر وشرك خفيّ، أمّا الجهل فلأنّه عرف الصورة الذهنية ولم يعرف الله تعالى فتكون دعوى معرفته به جهلاً، وأمّا الشرك الخفي فلانّه قد جعل الصورة الذهنية في عرضه سبحانه وظنّها هي الله جلّ وعلا، بمعنى انطباقها على المصداق الخارجي، فحدَّ المصداق بتلك الصورة.

ولذا قلنا فيما تقدّم أنّ هذه المعرفة الفكرية ـ على أهمّيتها ـ لا تمنح الإنسان الباحث إيماناً ولا تُورثه اطمئناناً وأنّ صاحبها على خطر عظيم، كما عرفت.

ولا ريب أنّ المنهج القرآني والمنهج العرفاني في معرفة الله تعالى ـ اللذين يبدآن بالذات ثمّ الصفات ثمّ الأفعال ـ يُفضيان إلى نمط معرفيّ هو غير تلك المعرفة الفكرية الاستدلالية المشوبة بالجهل والشرك. يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ هذه المعرفة ـ أي: معرفة الله بالله تعالى ـ هي غير المعرفة الفكرية التي تحصل من طريق الأدلّة والآيات[٢]، وإنّ القصر على المعرفة الاستدلالية لا يخلو عن جهل بالله وشرك خفيّ»[٣].

---

(١) تعليقة للعلاّمة الطباطبائي رحمه الله، انظر: **تحف العقول**، مصدر سابق: ص ٣٢٧.

(٢) المراد من الأدلّة: الأدلّة العقليّة، والمراد من الآيات: الآيات الأنفسية والآفاقية ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...**﴾ فصّلت: ٥٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨ ، ص ٢٦٥.

ودفعاً لذلك الجهل الظاهر والشرك الخفيّ يجب علينا أن ننطلق بمعرفته منه تعالى فنعرفه به كما عرف إخوة يوسف يوسف بنفسه لا بغيره، وقد حكى لنا القرآن الكريم هذه المعرفة بقوله: ﴿**قَالُوا أَئِنَّكَ لأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ**...﴾(١)، فقد عرفوه به، وهذه هي المعرفة التي لا يتخلّلها جهل.

وينبغي أن يُعلم أنّ الله تعالى معروف بذاته، فلا اثنينية بين ذاته المقدّسة ومعروفيّته، وأنّ معروفيّته تتّضح من معروفية الأشياء به، فإنّ العلم بشيء ما في الخارج أو في الذهن لا يكون إلاّ بإدراك معروفيّته، فما دمت عالماً بشيء فأنت عارف بالله تعالى.

بعبارة أُخرى: إنّ الله سبحانه هو المعلوم والمعروف الأوّل للعالم بشيء ما، فإنّه به تعالى يُعلم المعلوم الآخر، فلا مقدّمات ولا ملازمات وإنّما هو سير والتزامات(٢).

ولا يخفى أنّ هذه المعرفة تحتاج إلى معاينة وشهود وعودة إلى الفطرة الأُولى والعلم الأوّل البسيط الذي فُطر الإنسان عليه، وبذلك يتّضح لنا أيّ بحر من الجهل نمخر فيه، وأيّ عالم من الغفلة نجوب فيه! فلتكن هذه ﴿**تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ**﴾(٣).

---

(١) يوسف: ٩٠.

(٢) من التزم بهذا المنهج المعرفيّ وهو أنّ معلومية ومعروفية الأشياء لا تكون إلاّ به تعالى فإنّه لا يحتاج إلى مقدّمات وملازمات في إثبات معروفيته لله تعالى. فهذا السير المعرفي (تقدُّم معروفيّة العلّة على معروفية المعلول) يحقّق الغرض المعرفيّ الأوّل، وأمّا الالتزام بتقدّم معروفية المعلول فإنّ المستدلّ يحتاج فيه إلى مقدّمات وملازمات وصولاً إلى معرفة العلّة، ولذا عُبّر عن المنهج الأوّل بأنّه سير والتزامات، أي سير معرفيّ والتزام به.

(٣) ق: ٨.

المعرفة الحقّة

يفترض أن تكون قد تكوّنت لدينا من الأبحاث السابقة مجموعة أوّليات نستنتج من انتظامها: كيف تكون المعرفة الحقّة بالله سبحانه وتعالى. فقد تقدّم أنّ المعرفة بقسميها الحصوليّ الصوريّ والحضوريّ الشهوديّ لا توفّر للعالم والمشاهد معرفة تفصيلية تامّة بالله تعالى ذاتاً وصفاتٍ وإنّما هي معرفة إجمالية تكون لدى الأوّل صورية تحقيقية ولدى الآخر وجودية تحقّقية، والمعرفة الثانية هي المعرفة الحقّة رغم مرتبيتها وعدم تماميّتها وعدم إحاطيّتها؛ فإنّ العارف بهذا المقدار المعرفيّ الذي بلغه وفقاً لدرجة سيره واستعداداته يمكنه تحقيق المصداق المعرفي للمعرفة الحقّة التي تقدّمت الإشارة إليها بأنّها معرفة الله بالله تعالى ومعرفة المخلوقات به تعالى، فإنّ العارف ـ بمقدار تحقّقه بالوجود الأسمائي والصفاتي في سيره الثاني ـ سوف يكون مظهراً من مظاهر أسمائه الحسنى وصفاته الأسنى، وبهذا الحدّ المعرفيّ الشهودي تتجلّى أمامه حقيقة عالم الإمكان وكونه وجوداً تعلّقياً افتقارياً حرفياً لا أنّه شيء ثبت له ذلك، ولكن هذا التحقّق المعرفي لا يتحقّق على نحو واحد أو وتيرة واحدة وإنّما هو على أنحاء ومراتب، ومرجعية كلّ مرتبة منها تعود إلى السقف المعرفيّ الذي وصله العارف.

وهذا المعنى المتقدّم بجميع مراتبه يمثّل الصورة الأُولى[1] من المعرفة الحقّة والتي نعتبرها الدرجة الثانية في السلّم المعرفيّ الشهودي، وأمّا

(١) إنّما سُمّيت بالصورة الأُولى رغم كونها تمثّل المرتبة الثانية من المعرفة التحقّقية غير الإحاطيّة نظراً لكونها الصورة الغالبة في دائرك السلاّك والمريدين، وأمّا كونها مرتبة ثانية فلانّها أدنى من المرتبة الأُولى المقتصرة على طبقة محدودة جدّاً غاصت أقدامهم في أرض العبوديّة لله سبحانه وتعالى.

الصورة الثانية وهي الدرجة الأُولى من المعرفة الشهودية فإنّها تتمثّل بالإقرار الكامل بالعجز المعرفي والافتقار الكلّيّ للمشهود الأوحد له.

بل التوحيد في هذه المرتبة هو أن لا يرى العارف شيئاً سوى المعروف والمشهود الأوّل والأوحد، فيلحظ اصطباغ الوجود به، فلا مرئيّ سواه، وعندئذ ترتفع الغيرية مفهوماً ومصداقاً؛ إذ لا غير منظور أمامه، وليس في الدار غيره ديّار، وبذلك تطوي الوحدة الحقّة ما يُرى من الكثرة الظاهرة، فتغيب الوجوه الهالكة ويبقى ـ كما كان ولم يزل ـ الوجه الأوحد الطارد بوجوده المطلق ما عداه ﴿**وَلله الْـمَشْرِقُ وَالْـمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله...**﴾[1].

---

(١) البقرة: ١١٥.

لو تأمّلنا في الآية الكريمة ﴿**وَلله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ**﴾ ربّما نجد إشارة خفيّة إلى عالم الغيب والشهادة، فلا يبعد أن يكون قوله (المشرق) إلماعة إلى الظهور الحسّي لعالم المادّة أو ما يسمّى أيضاً بعالم الشهادة، ويكون قوله (المغرب) إلماعة إلى بطون عالم الحسّ وهي عوالم الغيب من مثال وعقل وربوبيّة، فيكون المفاد أنّ جميع العوالم الظاهرة والباطنة، والشهادة والغيب هي لله تعالى، وما دامت هي كذلك ـ وهي كذلك ـ فأينما نذهب ونُولّي وجوهنا فإنّ المرئيّ الأوحد هو وجه الله تعالى، وهذا هو المعنى الدقيق الذي يُشار إليه بالآيات والروايات وكلمات العارفين.

وهنالك تصوير آخر لهذا المعنى الدقيق نتيجته مفاد هذه الآية الكريمة ومقدّماته آيات أُخر تضمّنت إشارات لذلك المعنى الرفيع، ويمكن إيجازه لتتميم الفائدة.

أقول: لقد عُرفت حضارة الشرق بأنّها حضارة الروح في قِبال حضارة الغرب التي هي حضارة المادّة والجسد، ولعلّ من دواعي تأصيل هذه الظاهرة ورسوخها ثمّ انتشارها في المشرق هو توارد ذلك الكمّ الهائل من الأنبياء والرُّسل عليهم السلام على أرض المشرق بخلاف ما كانت عليه حضارة الغرب. وربّما لأجل هذه النكتة المرسوخة والإرث الحضاريّ الموغل في الزمن أمكن استفادة جملة من الإشارات =

= القرآنية إلى البُعد الروحي حيث يرمز إليه بالمشرق، وإلى البُعد المادّي حيث يُرمز إليه بالمغرب. قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيّاً**﴾. (مريم: ١٦). فتضمّن هذا النصّ إشارة إلى البُعد الروحي (مكاناً شرقيّاً)، وقد عرفت أنّ الشرق في حضارة الشرق يُرمز إلى الروح، وممّا يُساعد على هذا المعنى أنّ الآية الكريمة لها صلة مباشرةً بمريم عليها السلام وصلة غير مباشرة بعيسى عليه السلام وكلاهما عُرِف بالمسلك الروحي، فمريم البتول قد نأت بنفسها عن جميع ملذّات الدُّنيا بما فيها الزواج وانحصر وجودها في صلاة وصيام ودعاء وتسبيح، وأمّا نبيّ الله عيسى عليه السلام فروحانيّته غنيّة عن التعريف حتى وصل به المقام إلى عزوفه عن اتّخاذ بيت له ولم يأكل إلاّ ممّا تنبته الأرض من أعشاب وخضار، وعزف عن كلّ لذّة مادّية فصار شفّافاً في روحه وجسده الطاهرين.

وبهذا ناسب التعبير عنهما بالشرقيّة لتحكي بذلك المسلك الروحي الذي كانت الأُمّة آنذاك أحوج ما تكون إليه.

وأمّا الإشارة القرآنية إلى البُعد المادّي والجسدي فربّما يمكن استفادتها من قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ**﴾ (القصص: ٤٤). وقد عرفت أنّ الغرب في حضارة الغرب يُشار به إلى المادّة والجسد، وقد يُناسب هذا المعنى ما تضمّنت الآية الكريمة من التصريح باسم النبيّ موسى عليه السلام الذي كان معروفاً بالقوّة والمتانة الجسدية حتى وصل الأمر إلى أنّه بوكزة منه يقتل رجلاً ﴿**فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ**﴾ (القصص: ١٥)، فناسب الإشارة إلى قوّته البدنية أن يُحكى عنه بالجانب الغربي. وممّا يُساعد على كلّ ذلك هو أنّ المسيحيّة يُشار إليها عادةً بالشرقيّة لروحانيّتها وأنّ اليهوديّة يُشار إليها بالغربية لمادّيتها.

ومن هنا جاء الإسلام ليكون أُمّةً وسطاً بين ذينك الاستغراقين الروحي والمادّي، فلا هو دعوة للروحانيّة والرهبانية بنحو مطلق ولا هو دعوة للمادّيّة والجسدية بنحو مطلق؛ ليخرج بذلك عن دائرتي الإفراط والتفريط في الروح والمادّة، فهو شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة؛ قال تعالى: ﴿**كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّة**﴾ (النور: ٣٥). وفي ذلك إشارة إلى كون الإسلام يجمع بين الروح والجسد حيث يهتمّ بهما معاً، فلم يسلك طريقة الديانة المسيحيّة =

وذلك الإقرار التوحيدي بالعجز المعرفي يسجّله لنا الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام حيث يقول في مناجاة العارفين: «**انحسرت الأبصار دون النظر إلى سُبُحات وجهك ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلاّ بالعجز عن معرفتك...**»[١].

إنّ العجز عن معرفة الله التامّة هي عصا الغيب التوحيدية التي ينبغي لمن يطلب معرفته سبحانه أن يتوكّأ عليها، فيستجلي بها خطواته ويهشّ بها جهالاته ليحظى بالمآرب المُثلى[٢] من عشق وقُرب وأُنس وفناء.

ويبقى السالك في لوعةٍ تحرق فؤاده حتّى ينال بغيته، «**ولوعتي لا يُطفئها إلاّ لقاؤك، وشوقي إليك لا يبلّه إلاّ النظر إلى وجهك**»[٣].

اللّهمَّ عرّفني نفسك

اتّضح لنا أنّ المعلوم الأوّل وبالذات لنا هو الله سبحانه وتعالى وأنّ كلّ ما عداه إن علمنا به فهو معلوم لنا ثانياً وبالعرض، أي علمنا بالأغيار[٤]

= (شرقية) ولا طريقة اليهودية (غربية)، وقد جاء التعبير بالزيتونة لأنّها كثيرة المنافع وهكذا هو الإسلام حيث يفيض بالروحانيّة الهادفة ويُعطّي احتياجات الجسد الملتزمة، وهذا هو الدِّين الذي رضيه الله سبحانه لأُمّة محمّد صلى الله عليه وآله والناس جميعاً ﴿**وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**﴾ (المائدة: ٣) ولم يقبل دونه بدلاً، ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الخَاسِرِينَ**﴾. (آل عمران: ٨٥).

(١) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٨٣.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿**قالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى**﴾. طه: ١٨.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٩٠٧، ح ١٢٤١٨.

(٤) كلّ ما عداه سبحانه يندرج في الأغيار لمن يلحظ وجوداً للأغيار، وإلاّ فهنالك من =

مترتّب على علمنا به تعالى.

ولا ريب أنّ هذه النكتة هي في غاية الأهمّية والخطورة لأنّها تُثبت لنا ما نحن عليه في معارفنا الدنيوية والأُخروية، والمراد من المعرفة في المقام هو المعرفة الحقّة في صورة الالتفات، والمعرفة الظاهرة في صورة الغفلة، ولا يخفى كون الأعمّ الأغلب منّا لا يعلم إلاّ ظاهر الحياة الدُّنيا، وإنّ هذه المعرفة الظاهرية على اختلاف مراتبها، مفرداتها ـ قاطبةً ـ معلومةٌ لنا بالعرض، أي في عرض علمنا بالله تعالى، سواء حصل التفات ظاهريّ إليه كما هو ظاهر حال المؤمنين به، أو لم يحصل ذلك الالتفات كما هو ظاهر حال غير المؤمنين به.

أمّا في صورة حصول الالتفات الحقيقي وحصول المعرفة التحقّقية فسوف تنجلي أمام العارف غبرة الظاهر ليسبرَ ببصيرته غور وباطن عوالم الإمكان، ولكن بقدر ما حصل ـ في معرفته الحقّة ـ على معرفة الله سبحانه، أعني: المعلوم له أوّلاً وبالذات.

من هنا تشتدّ أهمّية وعظمة معرفة الله الحقّة فإنّها المفصل الرئيسي ومفترق الطرق بين العلم والجهل، وبين المعرفة والإنكار، وبين اليقظة والغفلة، وبين الكمال والنقص.

وحيث إنّ معرفة الأغيار لا تكون إلاّ به، وهذه الأغيار هي تفصيلات عالم الإمكان برمّته وبأبعاده المادّية والمعنوية، فإنّه يتّضح لنا أنّ معرفة الأنبياء والرسل ورسالات السماء والأحكام ومكارم الأخلاق و... لا

= لا يلحظ وجوداً غير وجوده سبحانه، فتكون الأغيار سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا موجود سواه، وليس في الدار غيره ديّار.

تُعرف إلاّ به تعالى.

هنا نودّ الوقوف عند حديث مرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام يبرز لنا العلل الطولية في السلّم المعرفيّ الذي ينبغي للإنسان أن يرتقيه.

عن عبد الله بن بكير عن زرارة بن أعين قال: «سمعت أبا عبد الله ـ الصادق ـ عليه السلام يقول: «**إنّ للغلام**(١) **غيبة قبل أن يقوم... يا زرارة إذا أدركت هذا الزمان فادعُ بهذا الدُّعاء: اللّهمَّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تُعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك، اللّهمَّ عرّفني رسولك فإنّك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حُجّتك، اللّهمَّ عرّفني حُجّتك فإنّك إن لم تعرّفني حجّتك ضللت عن ديني**»(٢).

إنّ المحور الأساسي بين المعارف الثلاث التي يُسجّلها هذا الدُّعاء هو معرفة الله تبارك وتعالى، وأنّ بين هذه المعارف الثلاث ترتّباً طوليّاً. فمعرفة الإمام مترتّبة على معرفة الرسول، ومعرفة الرسول مترتّبة على معرفة الله سبحانه.

ويمكن أن نقدّم تصويرات عديدة لمقاطع هذا الدعاء الجليل العظيم المضامين توقِفنا على جملة من أبعاده وخفاياه، وقبل الشروع في ذلك ينبغي أن نقدّم مقدّمة يسيرة تبتني عليها التصويرات الآتي ذكرها.

المقدّمة: يفترض أنّ معرفة النبيّ صلى الله عليه وآله قد حصل عليها العارف عند حصوله على معرفة الله تعالى؛ حيث جاء في المقطع الأوّل «**اللّهمَّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك**» فيكون ظاهره أنّ

---

(١) أي: الإمام الحجّة بن الحسن عجّل الله فرجه الشريف.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١، ص ٣٣٧، ح ٥.

طالب المعرفة عند حصوله على معرفة الله تعالى يكون قد عرف نبيّه صلى الله عليه وآله، فلمَ تُطلب معرفة الرسول صلى الله عليه وآله مرّةً أُخرى في المقطع الثاني؟ حيث يقول: «**اللّهمَّ عرّفني رسولك فإنّك...**» وهكذا الحال في طلب معرفة الإمام عليه السلام مرّةً أُخرى حيث يقول: «**اللّهمَّ عرّفني حجّتك...**»، فإنّ العارف ينبغي أن يكون قد حصل على معرفة الإمام عليه السلام بواسطة معرفته للنبيّ صلى الله عليه وآله، فلِمَ هذا التكرار في طلب معرفة من حصل على معرفته مسبقاً؟

هنا يمكن أن تُطرح عدّة تصويرات نذكر منها:

التصوير الأوّل: أنّ المعرفة الحقّة بالله تعالى تحقّق لنا معرفة إجمالية بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذه المعرفة الإجمالية بحاجة إلى تفصيل؛ فيضطرّ العارف إلى طلب معرفة النبيّ صلى الله عليه وآله تفصيلاً.

وبذلك يكون العارف في قوله: «**اللّهمَّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك**» قد طلب معرفة الله الحقّة والتي هي بدورها تحقّق للعارف إجمالاً معرفيّاً بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وذلك لأنّه بمجرّد الوقوف على كمال الله تعالى وجماله يفترض أن يكون قد عَلُق في قلب العارف أمران، أحدهما: ضرورة إرسال نبيّ وفقاً وطبقاً لمقتضى العدل الإلهيّ الذي اطلع عليه العارف. والآخر: هو أن يكون لذلك الجمال والكمال مظهر أتمّ.

وبذلك يكون العارف قد استجلى بمعرفة الله تعالى ذلك الوجود الإمكانيّ الأتمّ، ولكنّه استجلاء ومعرفة إجمالية، فاحتاج الإجمال إلى تفصيل، ولذا تعيّن عليه القول «**اللّهمَّ عرّفني رسولك**».

ولعلّ فيما ناله من إجمال في المعرفة الأُولى والذي عُبّر عنه بـ «نبيّك»

وما حصل عليه من تفصيل في المعرفة الثانية والذي عُبّر عنه بـ «رسولك» إشارة خفيّة ولطيفة حقّية تحكي لنا هذا الفرق بين الإجمال والتفصيل، حيث عُبّر عن الأُولى بالنبيّ وعُبّر عن الأُخرى بالرسول، فإنّ النبوّة بمعناها العامّ لا يُشترط في مصداقها أن يكون مبعوثاً للأُمّة، فقد يكون النبيّ مبعوثاً لنفسه أو لأهله فقط كما هو ثابت في محلّه، بخلاف الرسالة فإنّ الرسول يكون مبعوثاً للأُمّة، وبعْثته للأُمّة تستدعي معرفته معرفة حقّة لا معرفة ظاهرية فحسب.

التصوير الثاني: أنّ طلب معرفة الرسول ومعرفة الإمام بعد طلب معرفة الله تعالى لا يخرج عن دائرة طلب معرفة الله تعالى، فيكون التكرار في الطلب توكيداً للمطلب الأوّل الذي لا ينبغي أن يُطلب غيره، فمن حصل على معرفة الله تعالى يكون قد عرف سائر مخلوقاته بلا استثناء، ولكنْ كلٌّ بحسبه، فبقدر معرفة العبد لربّه ـ معرفة حقّة ـ يكون قد حصل على معرفة مخلوقاته بذلك القدر المعرفيّ الأوّل.

والذي يُساعد على ذلك هو أنّ الله تعالى عالم بمخلوقاته وأنّه لا يخفى عليه شيء ـ قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ**﴾(١) ـ سواء كان ذلك الشيء ظاهراً أو سرّاً أو ما هو أخفى من ذلك؛ قال تعالى: ﴿**فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى**﴾(٢).

وحيث إنّ معرفة الله تعالى هي جزء من معرفته الكلّية ـ لأنّ الله تعالى عالم بنفسه وبغيره ـ فإنّ معرفة العبد بربّه تعني معرفته بما يعلمه الله تعالى في حدود دائرة الخلق، وبذلك تكون معرفة العبد بربّه هي بنفسها معرفة

---

(١) آل عمران: ٥.

(٢) طه: ٧.

بمخلوقاته، فمن عرف الله تعالى عرف آثاره، ومن جملة آثاره المتميّزة هو شخص الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وشخص الإمام عليه السلام، وبذلك يكون طلب معرفة الرسول صلى الله عليه وآله وطلب معرفة الإمام عليه السلام تعبيراً آخر عن طلب معرفة الله تعالى وتوكيداً لها لا أنّها معرفة أُخرى وراء معرفة الله سبحانه.

التصوير الثالث: أنّه لا يوجد إجمال وتفصيل في معرفة المخلوقات وليس طلب معرفتها توكيداً لمعرفة الله تعالى وإنّما المعرفة السابقة تكون وسيطاً للمعرفة اللاحقة، فإنّ معرفة الله تعالى لا يلزم منها معرفة مخلوقاته وإنّما هي الوسيط الذي يجب الحصول عليه لمعرفة ما عداه.

تقريب ذلك: لو أمكننا معرفة جميع خصائص الضوء ومكنوناته فإنّه لا يلزم من معرفته معرفة الموجودات الحسّية التي تحتاج إلى الضوء كوسيط في الكشف عنها ومعرفتها، فإذا ما أردنا أن نعرف ما هو موجود في مكتبة عامّة من كُتب ومخطوطات وآثار معرفة حسّية فإنّه لابدّ من توسّط الضوء في الكشف عنها، وهكذا لو أردنا أن نتعرّف على موضوعات كتاب الكافي ـ مثلاً ـ بواسطة قراءته فإنّه لابدّ من توسّط الضوء أيضاً.

وعليه فإنّ معرفة الضوء لا تستلزم معرفة ما عداه ولكن معرفة ما عداه بصورة مباشرة من الأُمور المادّية الحسّية تحتاج إلى توسّط الضوء.

وهكذا الحال في معرفة الله تعالى ومعرفة سائر مخلوقاته بوجوداتها المتميّزة، أعني: الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، وغير المتميّزة، أعني: ما سوى ذلك.

فإنّ طلب معرفة الله ثمّ حصوله ـ بحدود وسعة العارف لا المعروف ـ يعني الحصول على الوسيط الأوحد في استجلاء واستطلاع ما عداه، فإذا ما

أراد الإنسان أن يتعرّف على حقيقة الماء ـ مثلاً ـ فلابدّ له من الوصول إلى معرفة الله تعالى ـ المعرفة الحقّة ـ ليُمسك بجواز المرور المعرفي إلى معرفة حقيقة الماء بل سائر الحقائق الأُخرى، أي: بواسطة معرفة الله النورانية سوف يقف على حقيقة الماء إذا أراد معرفة حقيقة الماء، ولكنّ معرفة الماء هذه لا تحصل بمجرّد معرفة الله تعالى وإنّما لابدّ من قصد معرفة الماء ليدخل بعدها ذلك الوسيط وهو معرفة الله تعالى ليُكشف له عن حقيقة الماء، كما هو الحال في مثال الضوء.

وربّما يُساعد على هذا المعنى قول الإمام الصادق عليه السلام: «**لا يُدرك مخلوق شيئاً إلاّ بالله**»[1] فمفاده بحسب الظاهر هو أنّ إدراكنا لأيّ شيء ـ حتّى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ـ لا يكون إلاّ بواسطة معرفة الله تعالى، فمعرفة الله ليست علّة موجبة لمعرفة ما سواه اضطراراً وإنّما هي وسيط في استجلاء ما نريد معرفته اختياراً، وكلٌّ بحسبه.

وربّما يُساعد على هذا المعنى أيضاً قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**من عرفنا فقد عرف الله**»[2] فإنّ من وجوهه أنّ كلّ من نال معرفتنا معرفة حقّة لابدّ أن يكون قد عرف الله تعالى في رتبة سابقة، لأنّه تعالى هو الوسيط في معرفة كلّ شيء ومنه معرفتنا[3].

ولعلّ المقاطع الأُخرى من الحديث الشريف تعضد هذا التصوير الثالث حيث تقول: «**اللّهمَّ عرّفني رسولك فإنّك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حجّتك**» فإنّ معرفة الإمام هي الأُخرى بحاجة إلى وسيط آخر وهو

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ١٤٣.

(٢) أمالي الصدوق، مصدر سابق: ص ٧٥٥.

(٣) أي: معرفة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذا ما يؤكّد لنا معنى الوسطية الضرورية في استجلاء المعارف.

فليست معرفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله علّة موجبة لمعرفة الإمام عليه السلام وإنّما هي وسيط ضروريّ كما هو الحال في وسيطية معرفة الله في معرفة الرسول، وكما هو حال وسيطية الضوء في الكشف عن الأشياء الأُخرى، وهكذا الحال في وسيطية الإمام في إكمال وإتمام وتوفير الهداية للعارف «**فإنّك إن لم تعرّفني حجّتك ضللت عن ديني**».

فمعرفة الإمام ضرورية كوسيط في حفظ الهداية، ولذا لم يقل: «فإنّك إن لم تعرّفني حجّتك لم أهتدِ» بل قال: «**إن لم تعرّفني حجّتك ضللت عن ديني**»، فالهداية كانت موجودة ولكن حفظها مرهون بمعرفة الإمام عليه السلام. وهذا هو مفاد حديث الثقلين «**إنّي قد تركت فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي، وأحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض**»[1]. فمن قال حسبنا كتاب الله فإنّما قد ضلّ عن دينه، أي لم يحتفظ بهدايته.

وهذه هي علّة تفرّق الأُمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة لأنّها لم تأوِ إلى الركن الشديد الذي يقيها أمواج الفتن في قطع الليل المظلم، فاحتجّوا بالشجرة[2] وأضاعوا الثمرة[3]. فصبرٌ جميل والله المستعان على ما يصفون.

---

(١) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة وقد نُقل في كتب الفريقين ورواته من مختلف الطبقات. انظر: **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص ١٠٨.

(٢) لحاجة في نفس عرقوب لا يعقوب.

(٣) قال أمير المؤمنين عليه السلام: **فماذا قالت قريش؟** قالوا: احتجّت بأنّها شجرة الرسول=

مسك الختام

ومسك ختام البحث وختام مسكه نُكات[1] أربع لها صلة بالدُّعاء المتقدِّم المرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

النكتة الأُولى: تعليق الهداية على المعارف الثلاث المتقدّمة، أعني: معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول صلى الله عليه وآله ومعرفة الإمام عليه السلام. فالهداية فيضٌ إلهيّ يُستجلى بمعرفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويُحفظ بمتابعة الإمام عليه السلام، حيث إنّ بغية الإنسان السويّ هي تحصيل الهداية الحقّة التي شرطها بل سرّها يكمن في متابعة الإمام عليه السلام وإلاّ فالطريق مشرع أمام الضلالات.

وليس دون متابعة الإمام عليه السلام شيء سوى السقوط في وادي الضلالة السحيق، ولعلّ هذا السقوط هو من أجلى وأوضح مصاديق التعرّب بعد الهجرة، ولكنّهم لا يُبصرون.

جاء في تفسير الطبري: «لمّا نزلت ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْم هَاد**﴾[2] وضع ـ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ـ يده على صدره، فقال: **أنا المنذر ولكلّ قوم هاد**، وأومأ بيده إلى منكب عليّ عليه السلام فقال: **أنت الهادي يا عليّ، بك يهتدي المهتدون بعدي**»[3].

= صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: **احتجّوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة**. انظر: نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ٢٤، الخطبة: ٦٧.

(١) المراد بالنكتة خصوص المعنى الدقيق لا المعنى العرفي.

(٢) الرعد: ٧.

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن، محمّد بن جرير الطبري، الطبعة المصوّرة عن طبعة المطبعة الكبرى في بولاق، مصر، ١٣٢٣هـ، دار المعرفة، بيروت: ح٢٠١٦١.

النكتة الثانية: أنّ تعليق معرفة الإمام عليه السلام على معرفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يتضمّن الإشارة بل التصريح إلى كون تنصيب الإمام عليه السلام أمراً إلهيّاً وليس موكولاً للأُمّة أو الشورى؛ ما يعني بالتبع أنّ أولئك الذين تذرّعوا بالشورى لم يعرفوا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله معرفة نافعة، أو أنّهم عرفوه ولكن جحدوه، كما قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾[1]، وهذا ينتهي بهم بالتبع إلى حقيقة معرفتهم بالله تعالى.

جديرٌ بالذكر أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد بالغ في النصح لأُمّته، فلم يكن بتلك المعرفة ضنيناً، ولم يترك مناسبةً أو موقفاً مناسباً إلاّ وعرّف الأُمّة بإمامها، بل إنّ الدعوة الإسلامية في أوّل إعلانها بدأت بتعريف الأُمّة بإمامها وفي آخر إعلان لها ختمت دعوتها بالتركيز على شخصية وهويّة إمامها، ولعلّ من خصائص التعريف والتأكيد استعمال اسم الإشارة «هذا» لتنحصر الدائرة به فلا يطمع مَن في قلبه مرض فيدّعي أنّ فيهم أكثر من «عليّ» فأيّهم المقصود؟ ولذا أشار بيده الشريفة في المفتتح ـ أعني في حديث يوم الدار ـ فقال صلى الله عليه وآله: «**هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا**»[2]، وأشار بيده الشريفة ثانيةً في المختتم ـ أعني في حديث الغدير ـ وقال صلى الله عليه وآله: «**من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه**»[3].

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) انظر: سبيل النجاة في تتمّة المراجعات، مصدر سابق: ص ١١٣، رقم ٤٥٩، فقد أخرج هذا الشيخ المحقّق مصادر هذا الحديث من طرق الفريقين، فراجع.

(٣) انظر: كتاب الغدير للشيخ الأميني، مصدر سابق فقد حملت موسوعته الغرّاء اسم =

النكتة الثالثة: أنّ هذا الدّعاء الشريف يُقدّم لنا أُنموذجاً حيّاً لأولوية البرهان اللمّيّ وتقدّمه على البرهان الإنّيّ[1]، فقد ذكرنا ترتّب العلل طوليّاً بين المعارف الثلاث المتقدّمة، وهذا الترتّب الطوليّ الذي يبدأ بمعرفة الله تعالى وينتهي بمعرفة الإمام عليه السلام تصدق عليه صورة البرهان اللمّي حيث الانتقال من العلّة إلى المعلول، بخلاف ما لو أردنا معرفة الإمام عن طريق آثاره وسلوكه وأفعاله، أي: عن طريق معلولاته فإنّها معرفة تصدق

= الغدير وفُصّل فيها طرق الحديث بما لا مزيد عليه.

(١) يتألف القياس المنطقي ـ عادةً ـ من قضيتين هما الصغرى والكبرى ومن نتيجة موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى ـ كما هو الحال في الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني والحملي ـ والصغرى تضمّ الحدّ الأصغر الذي يكون موضوع النتيجة، والكبرى تضمّ الحدّ الأكبر الذي يكون محمول النتيجة بحسب الشكل الأوّل، والحدّ الأوسط هو الطرف المتكرّر في القضيتين معاً.

فإذا كان الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات (أي: علّة للعلم) وواسطة في الثبوت (أي: علّة للوجود) فإنّ البرهان يكون لّمياً، كما في قولنا: عليّ إمام، وكلّ إمام معصوم، فعليٌّ معصوم.

وهنا يكون «عليّ» هو الحدّ الأصغر و«معصوم» هو الحدّ الأكبر و«إمام» هو الحدّ الأوسط، وهذا الأوسط هو واسطة في إثبات الأكبر (معصوم) للأصغر (علي) وواسطة في ثبوت الأكبر للأصغر أيضاً، ولذا فهو برهان لّمي، وبعبارة أُخرى: إنّه سير من العلّة إلى المعلول (من الإمامة إلى العصمة).

وأمّا إذا كان الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات فقط لا غير ـ أي: علّة للعلم والكشف فقط، كما هو الحال في كون الدخان كاشفاً عن وجود النار مع أنّه معلولٌ لها ـ فالبرهان إنّيّ، كما في قولنا: هذه الحديدة متمدّدة، وكلّ حديدة متمدّدة فدرجة حرارتها مرتفعة، فهذه الحديدة مرتفعة درجة حرارتها. وهنا التمدّد معلول لارتفاع الحرارة لا أنّه علّة له، وبذلك يكون السير سيراً من المعلول إلى العلّة، وهذا برهان إنّيّ، بعكس الأوّل تماماً.

عليها صورة البرهان الإنّيّ، وهذا الترتّب الطولي الذي يحكيه الدعاء يشير إلى أولوية وتقدّم البرهان اللمّي على الإنّي، وقد اتّضح لنا هذا المعنى جليّاً في أبحاثنا السابقة حيث أكّدنا هنالك أنّ معرفة الله تعالى من خلال آثاره وأفعاله هي معرفة قاصرة حيث لا تنتهي بالباحث إلى معرفة الله الحقّة، فإنّ غاية ما يحصل عليه الباحث هو معرفة نفس الآثار لا المؤثّر، وهذا النوع المعرفي هو ما يصدق عليه برهان الإنّ لا اللمّ، وبهذه النكتة الدقيقة فرّقنا بين المعرفة الظاهرية التحقيقية وبين المعرفة التحقّقية الشهودية، حيث إنّ الباحث قد انتهى به تحقيقه إلى انقطاع سلسلة العلل إلى الله تعالى، فلا علّة فوقه ليُعرف بها، فاستحالت عنده المعرفة اللمّية ـ كما هو الصحيح ـ أقصر البحث المعرفي على نتاج العقل فأغلق على نفسه دائرة الشهود الموجبة للمعرفة التحقّقية، وبذلك لم يعد أمامه سوى استجلاء الآثار وصولاً إلى المؤثّر، فسلك طريق الآثار (البرهان الإنّي) غافلاً عن المعرفة الحقّة، أعني: معرفة الله بالله وحده.

وعلى أيّ حال، فإنّ ذلك الدعاء المبارك سلك بنا طريق معرفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بالله تعالى، ومعرفة الإمام عليه السلام بالرسول صلى الله عليه وآله، وهي معرفة لّمية توصلنا إلى المعرفة الحقّة. فمعرفة الله تعالى واسطة في إثبات معرفة الرسول صلى الله عليه وآله، ومعرفة الرسول صلى الله عليه وآله واسطة في إثبات معرفة الإمام عليه السلام، ومعرفة الإمام عليه السلام هي الأُخرى واسطة في إثبات وحفظ الهداية.

وبذلك يتّضح لنا أنّ القصور في معرفة الإمام ناشئ من القصور في معرفة الرسول صلى الله عليه وآله، والقصور في معرفة الرسول صلى الله عليه وآله ناشئ من القصور في معرفة الله تعالى.

النكتة الرابعة: لقد اتّضح لنا أنّ معرفة الإمام عليه السلام متوقّفة على معرفة الرسول صلى الله عليه وآله وهي الأُخرى متوقّفة على معرفة الله تعالى، فإذا كان الأمر كذلك في ترتّب هذه المعرفة الطولية واللمّية حيث الانتقال من العلّة الى المعلول ـ سواء كانت العلّة مأخوذاً فيها حيثية الكشف (واسطة في الإثبات) أو حيثية الإيجاد (واسطة في الثبوت) ـ فإنّه ينبغي السؤال عن مراد الإمام الصادق عليه السلام من قوله «**بنا عُرِفَ الله وبنا عُبد الله، نحن الأدلاّء على الله...**»(١) الذي يظهر منه عكس ما تقدّم بيانه؛ لانقلاب العلّة معلولاً والمعلول علّة.

إنّ الإجابة عن هذا السؤال وإبراز خصوصيّات هذا الحديث الشريف العظيم المضامين يحتاج منّا أن نعقد لذلك فصلاً برأسه، ولا ريب في أهمّية ذلك ولكنّا ارتأينا الإجمال والإيجاز بما يُناسب المقام تاركين التفصيل فيه إلى مناسبة أُخرى تستدعي ذلك.

لقد مرّ بنا الحديث القدسي الشريف: «**كُنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف**»(٢)، وقد عرفنا هنالك أنّ علّة الخلق هي معرفة الله تعالى، وفي ضوء هذا المعنى عرفنا أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾(٣) هو طلب المعرفة الإلهية الحقّة.

إنّ هذا الهدف المعرفي قد تحقّق بوجود أوّل مخلوق وصادر منه تعالى وهو ما يُعبّر عنه بالصادر الأوّل أو العقل الأوّل وغيرهما من الاصطلاحات الفلسفية(٤)

---

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ١٥٢.

(٢) شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ، ص ٢٢.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) وفقاً لمباني الحكماء وأمّا العرفاء فإنّ الصادر الأوّل عندهم هو العقل الأوّل.

ويُعبّر عنه أيضاً بالصادر النبويّ كما جاء في الاصطلاح الروائي، وأيضاً بالحقيقة المحمّدية كما في اصطلاحات العرفاء.

وكلّ ذلك يُشير إلى تلك الحقيقة الأُولى والوجود الأوّل من وجودات عالم الإمكان كما هو المروي عن الصحابي الجليل جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه حيث سأل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله عن ذلك قائلاً: يا رسول الله! أوّل شيء خلقه الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: «**نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير**»[1].

وقوله صلى الله عليه وآله: «**أوّل ما خلق الله نوري**»[2].

هذا الوجود النوريّ الأوّل هو الحقيقة التي كانت المظهر الأوّل للكمالات الإلهية ثمّ تفرّعت في الحياة الدُّنيا فظهرت بمظاهر عديدة كان جامعها هو شخص الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام[3]، وقد عبّر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن ذلك بعبائر عديدة منها قوله صلى الله عليه وآله: «**أنا وعليّ من شجرة واحدة وسائر الناس من أشجار شتّى**»[4] حيث يُشير بذلك إلى تلك الحقيقة الأُولى من وجودات عالم

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥ ، ص ٢٤ ، ح ٤٣.

(٢) ينابيع المودّة، مصدر سابق: ج ١ ، ص ١٠.

(٣) فيتّضح لنا من ذلك أنّ الحقيقة المحمّدية ليست شخصاً بعينه وإنّما هي مقام عال، مصداقه الأتمّ هو الرسول الأكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ولذا سمّيت تلك الحقيقة باسمه الشريف، فشخص الرسول صلى الله عليه وآله المادّي العنصري الخارجي هو مصداق أتمّ لتلك الحقيقة الأعلائية المقدّسة.

انظر: شرح تمهيد القواعد للشيخ عبد الله جوادي الآملي الطبري ـ بالفارسية ـ : ص ٤٢٦.

(٤) كنز العمّال، مصدر سابق: ج ١١ ، ص ٦٠٨ ، ح ٣٢٩٤٣.

الإمكان، وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «**أنا وعليّ أبوا هذه الأُمّة**»[١]، وقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «... **وهو الذي خلق منه محمّداً وعليّاً فلم يزالا نورين أوّلين إذ لا شيء كُوّن قبلهما**»[٢]، وقد أشرنا إلى سرّ تعدّد أسماء الصادر الأوّل في أكثر من مورد.

وعلى أيّ حال، فإنّ أحد وجوه قوله عليه السلام «**بنا عُرف الله...**» هو كونهم عليهم السلام الصادر الأوّل الذي عَرف الله تعالى المعرفة الحقّة فتحقّقت معرفة الله تعالى بهم فكانوا محلّ استجابة ما أحبّه الله تعالى «**فأحببت أن أُعرف...**»، وفي الحديث المرويّ وفي الحديث القدسي أسرار جمّة يقصر المقام عن الإشارة إليها فضلاً عن بيانها وتفصيلها، وليس كلّ ما يُعرف يُقال.

---

(١) معاني الأخبار، مصدر سابق: ص ٥٢ حديث ٣.
(٢) أُصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ، ص ٤٤١ ، ح ٩.

الفصل الثالث

مراتب معرفة الله

❋ تذكير.
❋ معرفة الاستعداد المسبق.
❋ مراتب معرفة الله.
❋ سببية الرتبة السابقة للرتبة اللاحقة.
❋ أعلائية العجز عن معرفته.
❋ الإنسان بين حدّه المنطقي والقرآني.

تذكير بحقيقة الحبّ

اتّضح لنا ممّا تقدّم[1] أنّ العلم والمعرفة ينقسمان إلى ما هو حصوليّ وما هو حضوريّ، وأنّ المعرفة الحصولية تنقسم بدورها إلى معرفة بسيطة ساذجة لا ترقى إلى مستوى البرهنة والدليل، بخلاف ما عليه المعرفة الحصولية التحقيقية التي قوامها البرهان.

وقد عرفنا أيضاً أنّ المعرفة الحضورية تنقسم بدورها إلى تحقّقية إحاطية وتحقّقية غير إحاطية، وقد ثبت في محلّه أنّ المعرفة التحقّقية الإحاطية على مستوى الذات والصفات محالة ومغلقة أبوابها، وأنّه ليس هنالك من يتمتّع بهذه المعرفة الحقّة بالنسبة لله تعالى سواه جلّ وعلا، وبتبع ذلك يظهر جليّاً انغلاق دوائر المراتب المعرفية الإحاطية لانحصار ذلك بالله تعالى وحده، فإنّ العارف والمعروف واحد، والمعرفة واحدة بمرتبة واحدة لا غير، وأمّا على مستوى الأفعال فالمعرفة الإحاطية ممكنة، وقد عرفت ذلك.

أمّا غير الإحاطية فقد عرفت إمكانها حتّى على مستوى الذات فضلاً عن الأسماء والصفات والأفعال، وبتبعه يظهر إمكان تعدّد المراتب المعرفية.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنّ السقف المعرفيّ الذي يصله العارف ـ حصولاً كان أو حضوراً ـ هو تعبير آخر عن مرتبة العارف[2] معرفياً، وبها يتحدّد موقعه المعرفي في دائرة المعارف الإلهية.

---

(١) في الفصل الثاني (معرفة الله) من هذا الكتاب.

(٢) المراد من العارف هنا هو المعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

وقد تبيّن لنا أنّ كلّ ما يمكن أن يبلغه العارف حصولاً هو الوقوف على الاصطلاحات ومضامينها بمراتبها الذهنية، وهي التي أسميناها بالمعرفة التحقيقية، بخلاف ما يمكن أن يحصل عليه العارف حضوراً وشهوداً.

بعبارة أُخرى: إنّ الحصيلة المعرفية للحصول في دائرة المعارف الإلهية من ذات وأسماء وصفات لا تعدو دائرة اسم الاسم واسم الصفة دون الوقوف على حقيقة الاسم والصفة، فضلاً عن المُسمّى والموصوف، في حين إنّ الحصيلة المعرفية للحضور والمعاينة والشهود تُثمر عن ذلك فيتحقّق العارف بمشهوده، ولكن كلٌّ بحسبه، فقد يكون ذلك التحقّق والتزوّد مرحلياً وقتيّاً، وهو ما يُسمّى بالحال، وقد يكون طويلاً نسبيّاً لا دائميّاً، وهو ما يُسمّى بالملكة، وقد يكون ثابتاً لا انفكاك عنه، وهو ما يُسمّى بالمقام.

فالحال هو وجه معرفيّ ربّما يزول سريعاً وفقاً للسقف المعرفيّ الذي بلغه في كشفه وتوكّأ عليه في سيره(١)، فحاصل تسمية الحال حالاً إنّما هو لتحوّله وزواله وعدم ثباته، وهنا ينبغي لمن تعرّض لهذه النفحات الإلهية أن يعضّ عليها بالنواجذ ويقتفي آثار الوصول إلى ديمومتها.

ولعلّ هذا الحال الذي لا يدوم وقته يتعرّض له كلّ إنسان موحِّد وربّما غير الموحِّد أيضاً ولو مرّة واحدة في حياته أو مرّات محدودة فيتضمّن ذلك تلويحاً وتنبيهاً ليتدارك الإنسان الرائي ما فاته من ذلك الخفاء والانطواء في عالم المادّة والجهل.

ولعلّ في قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنّ لربّكم في أيّام دهركم**

---

(١) ذكروا أنّ الحال كاسمه كلّما حلّ بالقلب حال عنه وزال، وقد أنشدوا فيه:

لو لم تحل ما سمّيت حالاً وكلّ ما حال فقد زالا.

انظر: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، مصدر سابق: ص ٢٣٢.

نفحات فتعرّضوا لها لعلّه أن يُصيبكم نفحةٌ منها فلا تشقون بعدها أبدا»[١] إشارةً إلى ذلك.

ولا يُراد من النفحات هنا القلّة والندرة وإنّما الإشارة إلى وجود هذه الرحمات التي ما انقطعت أبداً، وقد جاء في أدعية الشفع: «**ولك في هذا الليل نفحات وجوائز وعطايا ومواهب...**»، ولكنّها نفحات يُصيبُ بها مَنْ يشاء من عباده.

هذا عن الحال والأحوال، وأمّا الملكة فهي التحقّق بالشيء بما هو أقرب إلى الدوام ما دام صاحبها ملتفتاً ومتيقّظاً، فإن ترك الالتفات وحلّت الغفلة ولو من حين لآخر فلا ريب في تعرّض تلك الملكة التحقّقية إلى الضمور والانطفاء لاسيّما مع الاغترار بالمشاهدة والكرامة[٢].

أمّا الملكة فهي أرفع رتبة من الحال ولكنّها دون رتبة المقام حيث الإقامة والديمومة والاستقرار المعرفيّ التحقّقي. فمن اتّصف بشيء بلا ديمومة واستقرار كان موصوفاً بحال، ومن اتّصف به على نحو الاستقرار نُعت بالمقام، ذلك لمن استكمل شروط المقام الذي تحقّق فيه، وهذا الاستكمال والإحكام للمقام هو من أهمّ شروط الانتقال من مقام إلى آخر، فلا يصحّ الارتقاء من مقام إلى آخر فوقه ما لم يستكمل ويستوفِ شروط وأحكام

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ٢ ، ص ١٠٥.

(٢) إنّ المشاهدة والمعاينة ضرب من ضروب الكرامة، والكرامة رغم كشفها عن مقام رفيع إلاّ أنّ صاحبها على خطر كبير، ومن هنا يرى جملة من العرفاء الشامخين أنّ اعتراض الكرامة طريق السالك من الشواغل عن السبيل، وأنّ الالتفات لها كاشف إنّيّ عن مرض في القلب، فبالكرامة تُختبر نوايا السالكين، فإمّا أن يُحدث بالالتفات إليها وإمّا أن يحتفظ بطهارته الروحية ويمضي قُدماً نحو المقصود.

مقامه الأوّل، فلا يكون السالك مُنيباً ما لم يكن تائباً، ولا متوكّلاً ما لم يكن قنوعاً، ولا زاهداً ما لم يكن متورِّعاً، وهكذا...

وفي هذا السُلّم المعرفي (الحال، والملكة، والمقام) يكون الحال أدناها شرفاً، والمقام أعلاها، والملكة برزخٌ بينهما، أمّا في الجهل فإنّ المقام هو أعلاها تسفّلاً وانحطاطاً وهو المسمّى في النصّ القرآني والروائي بالرَّين؛ قال تعالى: ﴿**كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾(١)، حيث ينعقد القلب على ذلك الحجاب الغليظ المانع من تجلّي الحقائق فيه.

إنّ معرفة الحال الذي عليه العارف، أو الملكة التي تلبّس بها، أو المقام الذي استقرّ فيه هي بيان آخر للمرتبة المعرفية، ومعرفة المرتبة المعرفية هي معرفة أخرى تمكّن العبد السائر من تحديد هويّة الوارد عليه وإعداد مستلزماته، ومراقبة الصادر منه بنحو من الدقّة ينسجم مع درجة التفاته.

معرفة الاستعداد المسبق

إنّ أيّ مرتبة معرفية ترجع بدورها إلى درجة الاستعداد التي عليها طالب المعرفة؛ ما يعني أنّ كلّ مطلوب له فوق درجة استعداده الأوّلي سيكون مُخرجاً له عن دائرة الحكمة ومُدخلاً له في دائرة الأماني والجهل، فلا يطولنّ بذلك قاصياً ولا دانياً، ولا يستجلينّ ظاهراً ولا باطناً، إنّما هو سراب بقيعة يحسبه الظمآن ـ بجهله وأمانيه ـ ماءً، فيرده بغير دليل، وليته يستيقظ قبل الفوت وإلاّ فـ ﴿**تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾(٢).

---

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ١١١.

فمادّة كلّ معرفة ـ لاسيّما فيما نحن فيه ـ هي الاستعداد المسبق والوقوف على هذا الاستعداد ومعرفته، ولعلّه في معرفته الأولى هذه يكون قد قطع شوطاً كبيراً في مقدّمات السير المعرفي[١].

وحيث إنّ هذا الاستعداد مقدّمة ضرورية لنيل المعارف، وإنّ الوقوف عليه مقدّمة أُخرى ضرورية أيضاً ـ لتصحيح السير ووقايته من الخطل والمرض الذي قد يستعصي معه العلاج ـ فإنّه كاشف إنّيّ عن تعدّد المراتب المعرفية؛ ضرورة الاختلاف الواقع في استعدادات الناس أجمعين، بل إنّ السائر نفسه هو في تحوّل معرفيّ مستمرّ طبقاً لنموّ استعداداته الأوّلية والتزاماته بمقوّمات ومقرّرات السير المعرفي سواء في مجاله النظريّ أو الشهودي.

إنّ الانفتاح على الكمالات الروحية وحصول الرقيّ المعرفيّ التحقيقي والتحقّقي يُوسّع من رقعة تكاليف العبد تبعاً لتوسّع عقله الظاهر والباطن أو البصر الظاهري والبصيرة الباطنية؛ فإنّ الإنسان يُحاسب على قدر عقله الذي هو تعبير آخر عن معرفته، وإنّ الإنسان يُحاسب على قدر معرفته في بُعديها الظاهري والباطني، وبذلك يتّضح لنا معنىً آخر من قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[٢] حيث النظر الأوّلي إلى الاستعدادات الأوّلية التي تؤلّف موضوعاً لسعة ونوعية التكاليف المُلقاة على عاتقه.

---

(١) كما هو الحال في ضرورة معرفة المرض قبل علاجه، فإنّ معرفته وإن لم تكن علاجاً بنفسه، إلاّ أنّها تمثّل أهمّ مقدّمات العلاج، وبغير ذلك أيّاً كانت جودة الدواء وانتظام الاستفادة منه فإنّه لا جدوى منه بل ربّما يُفضي به إلى الهلاك.

وكذا الحال في استجلاء الاستعداد الأوّلي قُبيل السير النظريّ أو الشهوديّ في المعارف الإلهية، فانتبه.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

إنّ الشهود الباطني بقدر ما يعكس الرتبة المعرفية والرقعة الوجودية للرائي فإنّه يُسجِّل أيضاً درجةً من التكاليف الجديدة ونمطاً آخر من الكيفية المُراد إيقاعها في السُلَّم العبادي أو المعاملاتي.

بعبارة أُخرى: إنّه تسوير جديد للنمط السلوكيّ الملائم لرتبة المعرفة والشهود.

وقد عرفت من إشارات تضمّنتها السطور السابقة أنّ الاستعدادات الأوّلية المُودعة في النفس الإنسانية يُمكن تنميتها وتوسيع رقعتها تبعاً للجهد المبذول في بُعديه الظاهري ـ التحقيقي، والباطني ـ التحقّقي، أي التعلّم والتزكية، فهما القدمان اللتان ينبغي للإنسان السويّ السير بهما.

ولعلّنا نجد إشارات إلى تقديم التزكية على التعلّم في بعض النصوص القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾[1] إلاّ أنّ ذلك لا يعني ضرورة الترتّب والطولية بينهما وإنّما هو إشارة إلى شرفية وأولوية التزكية، وربّما غائيتها أيضاً، على أنّ انفصالها عن التعلّم لا يعني بوجه من الوجوه إفراغها من محتواها، ولذا لم يأت عطف التعلّم على التزكية بحرف «ثمّ» الذي يُفيد التراخي والفسحة بين المعطوف والمعطوف عليه وإنّما جاء العطف بحرف «الواو» تلميحاً للمزاوجة والمعيّة.

إنّ العلم هو مصباح يأخذ بيد صاحبه نحو ضفاف التزكية، كما أنّ التزكية المستبطنة للعلم هي قدم الثبات في ساحة التوحيد. فالعلم بما هو علم ليس مطلوباً لذاته وإنّما هو قنطرة وطريق للعمل، وشتّان بين من

(١) الجمعة: ٢.

يعمل وهو على بيّنة من أمره وبين من يعمل وهو على جهالة أو ضلالة من أمره، ففي معركة كربلاء صلّى الإمام الحسين عليه السلام بأنصاره صلاة الظهر وفي الجبهة الأُخرى صلّى عمر بن سعد(١) بأتباعه أيضاً، ولكن شتّان ما بين الصلاتين.

إنّ هذا العلم هو ما تستقيم عليه النيّة الصحيحة الخالصة التي هي بدورها تمثّل روح العمل، ثمّ إنّ هذه المعرفة المُسبقة بحقيقة العمل تشدّ الإنسان بقوّة نحو الإتيان به على أكمل وجه، في حين إنّ الجهل به يُفضي إلى التقاعس عنه، وهكذا الحال في الموبقات التي خفيت حقيقتها عن الإنسان حيث تجعله مستهيناً بعواقبها، فالسويّ منّا قد يمتنع عن شرب الخمر والزنا والسرقة والقتل وغير ذلك؛ لأنّه يُدرك بدرجة معتدّ بها قبح هذه الأعمال، ولكنّه قد لا يتورّع عن الكذب أو الظنّ السيّئ بالآخرين أو الرياء وغير ذلك، فإذا ما علم وتحقّق بأنّ الكذب باطنه الشرك بالله(٢)، وأنّ الشرك

(١) عمر بن سعد بن أبي وقّاص، ولاّه يزيد بن معاوية ولاية الريّ ـ من المدن الكبيرة في طهران عاصمة إيران ـ ثمّ أمره والي الكوفة آنذاك عبيد الله بن زياد بتولّي قيادة الجيش الأُموي لمقاتلة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء فاعتذر أوّلاً فأبى عليه ابن زياد وخيّره بين مقاتلة الإمام الحسين عليه السلام وترك ولاية الريّ، فغلبت عليه شقوته، وآثر الحياة الدُّنيا فخرج بجيش يزيد لمقاتلة ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد كان لشدّة خبثه أن كان أوّل من أطلق النبال على خيام الإمام الحسين عليه السلام وقال لأعوانه: اشهدوا لي عند عبيد الله بن زياد بأنّي أوّل من رمى خيام الحسين. انظر: ينابيع المودّة، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦؛ مثير الأحزان لابن نما الحلّي، نشر المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م، النجف الأشرف: ص٤١.

(٢) إنّما يكذب الإنسان لاعتقاده بأنّ الكذب سوف يكون مُنجياً له، وهذا ضرب من الشرك الخفيّ إلاّ في موارد التقيّة والتورية حيث يُقدّم الأهمّ على المهمّ، فترك الكذب=

مُخرج له عن دائرة الموحِّدين ارتدع بمقدار تصديقه بذلك.

فلابدّ من العلم والمعرفة لحفظ النفس من الوقوع في المهالك وصيانة النيّة من الشوائب، كما أنّ العلم لابدّ من إرادفه بالعمل به.

بعبارة أُخرى: إنّ العلم والتعلّم بمثابة الجسد من الإنسان السويّ، كما أنّ التزكية والتصفية بمثابة الروح منه، وبهما يكون الإنسان إنساناً ولكن كلٌّ بحسبه، فلا فضل للالتزام بأحدهما ـ العلم أو التزكية ـ دون الآخر، بل التزكية بمعناها الأعمّ هي تطهير النفس من أمراضها المعنوية وجهالاتها الاعتقادية، وبذلك تبرز النكتة في قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**قصم ظهري عالمٌ متهتّك وجاهلٌ متنسّك، فالجاهل يغشّ الناس بتنسّكه والعالم يُنفّرهم بتهتّكه**»[1]، وعليه فالحكمة تكمن في الجمع بينهما لا بالتفريق أو الالتزام بأحدهما.

جدير بالذكر أنّ الجهل الذي يحمله الإنسان ابتداءً إنّما يُطرد بالعلم وأنّ هذا العلم المُستفاد يُولد معه في الضمن جهلٌ آخر لا يُطرد إلاّ بالعمل بالعلم، فليس العالم من تعلّم فحسب وإنّما من أردف علمه بالعمل به.

بعبارة أُخرى: إنّ الجاهل له مصداقان هما الجاهل ابتداءً والعالم التارك العمل بعلمه، وأمّا العالم فمصداقه واحد لا غير وهو العامل بعلمه، وإلاّ عدّ وبالاً على صاحبه؛ «**كلّ علم وبالٌ على صاحبه يوم القيامة إلاّ من عمل**

= أمرٌ مهمّ جدّاً إلاّ أنّ حفظ النفس ـ مثلاًـ أهمّ منه في صورة التزاحم، ولا يخفى عليك أنّ التورية رغم شرعيتها إلاّ أنّها كثيراً ما تحوم حولها شبهات الوقوع في الحرام لاسيّما في استعمالها مع المؤمنين، وصدق الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إذ قال: «**النجاة في الصدق**».

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣، ص ٢٠٩٥، ح ١٤٠٢٦.

به»[١]، كما أنّ «**العمل بلا علم ضلال**»[٢].

ولا ريب أنّ العلم والعمل مسبوقان باستعدادات يتحرّك في ضوئها طالب المعرفة، فهي مؤونته الأولى في سيره المعرفي وراحلته.

فالوقوف على حقيقة ودرجة الاستعداد المسبق على انطلاقة السير المعرفي سواء في بُعده النظريّ (الظاهري) أو في بُعده العمليّ (الباطني) فضلاً عن كونه يمثّل مرحلة مهمّة ومقدَّمة ضرورية لرفع جملة من حواجز ومعوّقات المسير فإنّه يُمثّل مرتبة معرفية برأسها وإن كان الاستعداد الأوّلي بالغاً درجة ضئيلة جدّاً؛ إذ الوقوف على حقيقة هذا الأمر هو مرتبة معرفية ونقلة نوعية في السلّم المعرفي.

وبذلك تنجلي الغُبرة عن أوّل مرتبة معرفية لتنطلق نحو مراتب أخرى يعود حصرها وإطلاقها إلى حقيقة المقصود معرفته.

مراتب معرفة الله

إذا كان المقصودُ معرفتـُه محدوداً متناهياً ـ مهما بلغت كمالاته ـ فإنّ بلوغ المرتبة الأخيرة في معرفته والإحاطة به ممكنة؛ ما يعني أنّ معرفته طولية وعلى مراتب ـ وهذا ثابت وجداناً ـ كما هو الحال في معرفتك لكتاب قرأته مرّة واحدة ثمّ قرأته مرّةً أخرى وأخرى، ففي كلّ قراءة جادّة للكتاب سوف تحصل على فهم جديد وتُضاف إليك معلومات جديدة لم تقف عليها في القراءة السابقة، ولا ريب أنّ فهمك له أيّاً كان فهو عادةً ما يكون أدنى

---

(١) من أقوال النبيّ صلى الله عليه وآله. انظر المصدر السابق: ج٣، ص٢٠٩٥، ح١٤٠٢٣.

(٢) من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام. انظر المصدر السابق: ج ٣، ص ٢٠٩٥، ح ١٤٠٢٤.

مرتبة من فهم صاحب الكتاب لكتابه، وهكذا الحال في معرفتك بوالدك أو بولدك أو بصديق لك فإنّها تختلف من وقت لآخر، كما أنّ معرفتهم بأنفسهم هي غير معرفتك بهم ما لم تصل إلى المعرفة التامّة بالمقصود لك، وحيث إنّ المقصودات الإمكانية محدودة غير متناهية بحسب طبيعتها فإنّ الوقوف عليها ومعرفتها تمام المعرفة على نحو الإحاطة بها أمرٌ ممكن بحدّ ذاته، وإنّما الكلام في الوقوع، فقد يقع ذلك لجملة من الموجودات الإمكانية حيث تُعرف على نحو الإحاطة بها، وقد لا يقع ذلك لجملة أخرى من الموجودات الإمكانية، فالأمر موكول إلى سعة الرقعة الوجودية أو المعرفية التي يتحرّك في ضوئها طالب المعرفة من جهة وإلى سعة الرقعة الوجودية أو المعرفية للمقصود معرفته وإن كان وجوداً إمكانيّاً. فمعرفة المعصوم ـ مثلاً ـ من قبل غير المعصوم متعسّرة، بل محالة أيضاً؛ لنكتة بيّنة وهي أنّ السقف المعرفي للمعصوم الذي تحقّق به يفقده غير المعصوم، وإلاّ لم يبق معنى للتمايز. فالمدار ـ كما أسلفنا ـ في المعرفة التحقّقية لا التحقيقية؛ لما هو ثابت في محلّه من كون معارف المعصوم عموماً معارف حضورية لا حصولية قد حصل عليها في سيره المعرفي الثاني، أعني: السير من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، تلك المرتبة المعرفية السامية التي تأوّه لها الأوحديّ في توحيده أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حيث كان يقول: «**آه من قلّة الزاد وطول الطريق وبُعد السفر وعظيم المورد**»[1]، إشارة منه إلى أنّ المسير فيه وإليه غير متناه فيكون معه الزاد قليلاً مهما عظُم أُفق السائر معرفياً وزكا سقف رقعته الوجودية.

وعلى أيّ حال، فالمعصوم لا يُقاس به أحد كما لا يُقاس الحضور بالحصول ولا العلم بالجهل، فلا غرابة بعدئذ عندما نقرأ معاً كلمات

(١) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ١٥٦، رقم الحكمة: ٧٧.

معصومة للإمام عليّ عليه السلام حيث يقول: «**لا يُقاس بآل محمّد صلى الله عليه وآله من هذه الأُمّة أحد**»(١)؛ لعدم تصوّر النسبة للبون الشاسع فيكون القياس خلواً من الفائدة.

إنّ الإحاطة المعرفية بشيء تستدعي ـ في رتبة سابقة ـ سقفاً معرفياً للمحيط يفوق السقف المعرفي للمحاط به، أو أن يكون مساوياً له على أقلّ التقادير(٢)، وإلاّ فحدود ما يبلغه من هو دون ذلك رهن بسقفه المعرفي.

هذا إذا كان المقصود محدوداً متناهياً، وأمّا إذا كان مطلقاً غير متناه فإنّ الإحاطة به محالة عقلاً، وإلاّ لزم انقلاب غير المتناهي إلى متناه أو المتناهي إلى غير متناه.

وعلى فرض صيرورة المتناهي ـ الممكن ـ في بعض عيّناته إلى وجود غير متناه فإنّ استحالة إحاطته بالله تعالى أسماءً وصفات فضلاً عن الذات المقدّسة سوف تبقى كذلك؛ لأنّ الله تعالى ليس غير متناه فحسب بل هو غير متناه بما لا يتناهى فيندرج في معرفته تبارك وتعالى كلّ ما عداه سواء كان ما عداه متناهياً أو غير متناه.

وهنا نودّ الإلفات إلى قضيّة مهمّة غير بيّنة ولعلّها غير مُبيَّنة أيضاً وهي

(١) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ٤ ، الخطبة الثانية.

(٢) وبهذا نفهم ما روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حيث يقول لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**يا عليّ ما عرفك إلاّ الله وأنا وما عرفني إلاّ الله وأنت...**». انظر: مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي، تحقيق السيد علي عاشور، نشر انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، قم: ص ١٧٣؛ مختصر بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ١٢٥. وفي إرشاد القلوب: «**ما عرفك يا عليّ حقّ معرفتك إلاّ الله وأنا**». إرشاد القلوب للحسن بن أبي الحسن الديلمي، نشر دار الشريف الرضيّ: ج ٢ ، ص ٢٠٩.

أنّ واجب الوجود بالذات ـ الصادق على الله سبحانه وحده لا غير ـ من ضروريّاته أن يكون وجوده غير متناه ولا عكس، أي أنّ الوجود غير المتناهي ليس من ضروريّاته أن يكون واجب الوجود بالذات.

بعبارة أخرى: إنّ عدم التناهي لا يساوي واجب الوجود بالذات وإن كان التالي مشروطاً بالأوّل، وبذلك يمكن افتراض موجودات ممكنة بالذات غير متناهية دون أن يلزم محذور تعدّد الواجب.

هذا من حيث الإمكان، وأمّا من حيث الوقوع فنحن لا نستبعده البتة مادامت جهة الإمكان محفوظة.

بل إنّ عدم التناهي سوف يكون وجهاً وجيهاً لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[1]. فحصول ذلك المقدار المعرفي بصيرورة المتناهي إلى غير متناه، فيعرف بذلك ربّه دون تحقّق الإحاطة به ـ كما عرفت ـ لأنّ المقصود غير متناه بما لا يتناهى، أو هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّةً ومدّةً وشدّةً، فهو بكلّ شيء محيط[2].

وفي ضوء هذا البيان المقتضب تنجلي الغبرة عن كلمة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويتّضح مكنونها حيث يقول لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام وهو قطب الرحى في المعارف الإلهية: «**يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك**»[3]، فإنّ هذا المعنى السامي بقطع النظر عن صدوره أو عدم

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ص ٤٠٣ ، ح ٨٠٤٨.

(٢) لأبي نصر الفارابي الملقّب بالمعلّم الثاني كلمة يصف بها وحدة الله وجامعيّته، حيث يقول: «هو الكلّ في وحدة وفوق ما لايتناهى بما لا يتناهى عدّة ومدّة وشدّة». انظر: شرح الأسماء الحسنى، مصدر سابق: ج٢ ص ٢٨٦.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣٩ ، ص ٨٤، وفي مشارق أنوار اليقين، مصدر =

صدوره لا يوجد مانع عقليّ من تحقّقه، بل يمكن أن يُستدلّ له بالدليل العقلي، وذلك باعتماد نكتة في ضوئها يُلتزم بعدم إمكان رؤية ومعرفة الله تعالى وهي شدّة ظهوره (جلّت قدرته) فإنّ الخفاء كما يُعزى إلى شدّة ضعف وجود الموجود كذلك يُعزى إلى شدّة الوجود وقوّة الوضوح.

ويمكن تقريب ذلك بمثال حسّيّ لا يخفى على الجميع وهو أنّنا عادةً ما نلتفت في رابعة النهار إلى الأشياء القريبة منّا فنقول ـ مثلاً ـ: هذا مسجد وهذا كتاب وذلك شارع وتلك مدرسة وتلك مكتبة و... ولكن لا نلتفت عادةً إلى نفس وجود النهار أو الضوء الكاشف عن تلك الموجودات، وما ذلك إلاّ لشدّة وضوحه، فلو قيل لأحد: عُدّ كلّ ما تراه أمامك فإنّه يذكر جميع المرئيّات له سوى النهار، وهذا مقبول ومعقول أيضاً لأنّ النهار لشدّة وضوحه تجاوز رتبة الالتفات له، ولكن الالتفات إليه ممكن جدّاً وواقع بطبيعة الحال.

أمّا ما نحن فيه فالصورة وإن كانت قريبة إلاّ أنّها مختلفة حيث لا يمكن البتة الالتفات والنظر إليه (جلّت قدرته) لشدّة ظهوره ووضوحه بحيث امتنع معها رؤيته حسّاً، فكان المسانخ لضعف وجودنا غيبتنا عنه رغم شدّة حضوره!

بعبارة أُخرى: إنّ كمالاته المطلقة استحال الوقوف عليها بكمالاتنا المحدودة، فإذا عرفنا ذلك فمن الطبيعي جدّاً أن يكون كلّ وجود قريب له، له من الخفاء بقدر قربه، والذي يعني بحسب واقعه هو أن يكون له من الوضوح والشدّة والظهور ما يمنع من التعرّف عليه بقدر قربه من المطلق.

= سابق: ص ١٧٣: يروي «**ما عرف الله إلاّ أنا وأنت**»؛ مناقب آل أبي طالب، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٦٧.

يقول الحكيم صدر المتألّهين: «... العقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيّات الأشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقّل الوجود الصرف الذي لا شيئية له، كما في الواجب جلّ اسمه، ولا على تعقّل العدم الصرف الذي لا شيئية له أيضاً بوجه من الوجوه، لكن هناك[١] لفرط الكمال والفعلية، وهاهنا[٢] لفرط النقصان والبطلان، وكلّ ما يقرب من الأوّل تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأوّل وما يتلوه، وكلّ ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الأولى والحركة وما يقربها»[٣].

ومن الثابت في محلّه أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين هم أقرب الخلائق إلى الله تعالى، فهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وهم الذين لا يُقاس بهم أحد[٤].

ووفقاً لما تقدّم فإنّ معرفتهم سوف تكون عسيرة على الغير لا لغيابهم، وإنّما لشدّة كمالاتهم من جهةٍ، ونقص كمالات القاصد معرفتهم حقّ المعرفة من جهةٍ أُخرى.

---

(١) أي في خصوص الواجب جلّ اسمه.

(٢) أي في خصوص العدم.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت: ج١ ص ٣٨٧.

(٤) يروى أنّ عمر بن الخطّاب قد استوقف أبا ذرّ الغفاري سائلاً إيّاه عن النبيّ صلى الله عليه وآله فقال أبو ذر: هو في مسجده. فقال عمر: ومَن عنده؟ فقال أبو ذر: رجلٌ لا أعرفه. فلمّا دخل عمر المسجد وجد الإمام عليّاً عليه السلام عند النبيّ صلى الله عليه وآله، فاستغرب عمر وحكى للنبيّ صلى الله عليه وآله ما أجاب به أبو ذر، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: **صدق أبو ذرّ يا عمر! فهذا رجل لا يعرفه إلاّ الله ورسوله**». انظر: **مشارق أنوار اليقين**، مصدر سابق: ١٧٣.

فالجاهل بحقيقتهم غائب عن كمالاتهم وقربهم من المولى جلّ ذكره، وبنكتة قربهم وشدّة ظهورهم نتيجة ما استحكموه من الكمالات الرفيعة، يكون غياب حقيقتهم عنّا بل غيابنا عن حقيقتهم أمراً منطقيّاً.

فمن أراد معرفتهم حقّاً ينبغي أن يكون قريباً منهم ومن سنخ وجودهم الحقيّ لا أن يكون أجنبيّاً عنهم في مقوّماته وكمالاته المعرفية.

ومن الواضح أنّنا نريد بالقرب خصوص القرب الروحيّ لا الجسديّ المادّي وإلاّ فإنّ هنالك ممّن عاشوا في بيت النبيّ صلى الله عليه وآله ولم يدركوا منه سوى اسمه ورسمه الشريفين، في قبال من جاء بعد رحلته المكرّمة بعدّة قرون ولكنّه نال بغيته بالتحاقه بقافلته المعرفية، وما ذلك إلاّ لأجل القرب الروحيّ والتوافق الكمالي.

وعليه فسواء بنكتة شدّة الظهور والوضوح والقرب من الوجود الحقّ تباركت أسماؤه أو بنكتة الصيرورة إلى وجود غير متناه فإنّه سوف يتّضح لنا سرّ تعسّر الإحاطة بالمعصوم من قبل غير المعصوم.

فإذا كانت معرفة المعصوم متعسّرة فمن باب أولى أن تكون معرفة الواجب جلّت قدرته متعسّرة لغيره بل محالة أيضاً سواء كان ذلك الغير متناهياً أو غير متناه.

ولكن هذا لا يعني غلق باب معرفته فإنّ الله تعالى لم يحجب العقول عن واجب معرفته[1] التي تعني معرفته بوجه أو بوجوه دون حصول المعرفة الاكتناهية، فإنّها محالة كما عرفت.

---

(١) إشارة إلى قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**لم يُطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته**». نهج البلاغة ، مصدر سابق: ص ٢٠، الخطبة: ٤٩.

ولعلّ هناك تحذيراً قرآنياً من السعي وراء المعرفة الاكتناهية المحالة يمكن إبرازه كوجه من وجوه قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾(١)، وسرّ هذا التحذير واضح وهو أنّ الساعي وراء ذلك يكون قد أهلك نفسه، فإنّ كلّ ما يُدّعى الإحاطة به هو غير الله تعالى، فإذا التزم بما ادّعى معرفته اكتناهاً يكون قد عرف غيره وسمّاه بجهله ربّاً له وصار يعبده، وهذا هو الضلال المبين والهلاك المطبق.

وعليه فدعوى معرفته على نحو الإحاطة والاكتناه هي إقرار بالشرك والكفر، ولا ريب أنّ من التزم بذلك يكون قد أحاط نفسه بعذاب أليم(٢).

وبذلك يفهم ما أفاده معظم المفسّرين للآية السالفة الذكر من كون المراد من «نفسه» هو «عذابه»؛ إشارة إلى ذلك الهلاك المطبق الناتج من دعوى المعرفة الاكتناهية أو السعي وراءها.

قال الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم**»(٣).

---

(١) آل عمران: ٣٠.

(٢) لأنّ الكفر والشرك لا يُفضيان إلى جهنّم والعذاب فحسب، وإنّما هما جهنّم وعذاب أليم بذاتهما، كما أنّ الإيمان والقرب الإلهي هما الجنّة بعينها، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيم * وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيم * وَتَصْلِيَةُ جَحِيم﴾ الواقعة: ٨٨ ـ ٩٤.
أيّ أنّ المقرّب هو روح وريحان وجنّة نعيم لا أنّه سوف يدخل إلى روح وريحان وجنّة نعيم، انظر: التربية الروحية، للسيد كمال الحيدري، الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم: ص ٤١.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٦٦، ص ٢٩٣.

نكات مهمّة

وهنا ينبغي الوقوف عند نكات أربع مهمّة:

النكتة الأُولى: التمييز بين المعرفة الحقّة والمعرفة الاكتناهية من حيثيّة التوحيد والشرك في حدود دائرة عالم الإمكان، فإنّ المعرفة الحقّة ليست كالمعرفة الاكتناهية، فالأُولى معرفة مطلوب منّا جميعاً تحقيقها، بل هي خلاصة ما يمكن أن يصل إليه الإنسان الكامل في سيره المعرفي، بخلاف المعرفة الاكتناهية فإنّها فضلاً عن محاليّتها ثبوتاً وإثباتاً تُفضي إلى الضلال والهلاك المبين.

بعبارة أُخرى: إنّ المعرفة الحقّة هي خلاصة التوحيد الأكمل وكمال التصديق به تبارك وتعالى، وفيها يتجلّى المصداق الأمثل لنفي الصفات عنه وطرد الأغيار قاطبةً عن الوجود الواحد الحقّي، ثمّ الإقرار بالظلّية والتبعية والعبودية التامّة، أمّا المعرفة الإحاطية الاكتناهية فإنّها تفضي إلى تقويض أركان التوحيد في نفس المعتقد بها والمدّعي لها.

أعاذنا الله تعالى وإيّاكم من مُضلاّت الفتن، وعصمنا من الزلل، ورزقنا المعرفة الحقّة وتوحيده الحقّ تبارك ذكره.

النكتة الثانية: أنّ المعرفة الاكتناهية وإن كانت هي بنفسها معرفة حقّة أيضاً، بل هي أرفع مراتبها قاطبةً ولكن بلحاظ الخالق إلى المخلوق وبلحاظ المخلوق إلى المخلوق ـ في دوائر معيّنة ـ أيضاً، لا بلحاظ المخلوق إلى خالقه، فهذا النمط الأخير ممنوع شرعاً وعقلاً وشهوداً.

عليه فما نعنيه بالمعرفة الحقّة ـ بلحاظ المخلوق إلى الخالق وبلحاظ المخلوق العادي إلى المخلوقات المعصومة، بل بلحاظ علم النفس بذاتها

أيضاً في الأعمّ الأغلب[١] ـ هو خصوص المعرفة الإجمالية الواقعة في قبال المعرفة الاكتناهية، فيكون المقسم للإجمال والاكتناه هو المعرفة الحضورية لا غير والتي عبّرنا عنها في أكثر من مورد من أنّها هي المعرفة الحقّة.

فلا يُقال: بأنّ المعرفة الحضورية ممتنعة لامتناع الاكتناه فإنّه لا ملازمة بين الحضور والاكتناه؛ لصدق الحضور على الإجمال أيضاً.

الخلاصة هي عدم حصول الاكتناه مطلقاً وإن وصل العارف المُشاهد إلى مقام الفناء، فإنّ الفناء في المطلق لا يلغي الرقعة الوجودية والسقف المعرفيّ المحدودين في قبال المُفنى فيه.

بعبارة أُخرى: إنّ الفاني وإن كان بفنائه يغيب عنه حدّه وحدوده فلا يلتفت إلى ذلك لغيابه في الظاهر المطلق، إلاّ أنّ واقعه الوجودي محفوظ في مرتبته المعلومة، وبذلك سوف يبقى على معرفته الإجمالية وإن علت مراتبها بفعل الفناء.

النكتة الثالثة: أنّ المعرفة الحقّة الوارد ذكرها في حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك**» لا تعني بالضرورة حصر المعرفة بهما صلوات الله عليهما وآلهما، فإنّ دعوى الحصر لا

---

(١) يقول الحكيم السبزواري في تعليقة له على الأسفار: «... كالعلم الحضوري الذي للنفس بذاتها علماً غير اكتناهيّ، فإنّ النفس وجود حقيقيّ، فعلمها بها علم بالوجود إجمالاً». انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج ١ ص٣٩٠.
ولعلّ مراد الأُستاذ الحيدري من التعبير بـ «الأعمّ الأغلب» هو إخراج علم المعصوم بنفسه القدسية؛ إذ لا يبعد أن يكون اكتناهياً بل هو كذلك، ولذلك فهم قد عرفوا ربّهم معرفة حقّة إجمالية في أرفع درجاتها لامعرفة اكتناهية، فإنّه جلّ ذكره فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، كما عرفت.

تنسجم مع عمومات المذهب الحقّ القاضية بعدم خلوّ الأرض من حجّة لله تعالى في كلّ زمان، بل إنّ إجماع الأُمّة معقود على عدم خلوّ زمان من حجّة ظاهرة مشهورة أو خافية مستورة.

عن الإمام أبي جعفر عليه السلام قال: «**والله ما ترك الله أرضاً منذ قبض آدم** عليه السلام **إلاّ وفيها إمام يُهتدى به إلى الله وهو حجّته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجّة لله على عباده**»(١).

وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**ما زالت الأرض إلاّ ولله فيها الحجّة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله**»(٢).

والمراد بالحجّة في المقام هو خصوص المعصوم عليه السلام لا غير، ومن الواضح أنّ المعصوم هو عارف بالله حقّ معرفته(٣)، فهو إنسان كامل حظي بكمالات القرب والمُخلَصية ـ بفتح اللام ـ وهذا بدوره يُفضي إلى توسيع رقعة العارفين بالله تعالى حقّ معرفته لتشمل جميع المعصومين من الأنبياء والأوصياء، وفي طليعتهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام والصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ونفسه الزكية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام(٤).

نعم، إنّ المعرفة الحقّة ذات مراتب كثيرة يقف على قمّة هرمها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام فهما قطبا المعرفة الإلهية

---

(١) الأصول من الكافي : ج ١ ، ص ١٧٩ ، ح ٨ كتاب الحجّة.
(٢) المصدر السابق: ج ١ ، ص ١٧٨، ح ٣.
(٣) إجمالاً لا اكتناهاً كما هو واضح.
(٤) إشارة إلى قوله تعالى في آية المباهلة: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾. آل عمران: ٦١. حيث فُسّر الضمير «نا» في «أنفسنا» بأمير المؤمنين عليه السلام، فهو نفس النبيّ صلى الله عليه وآله.

الحقّة، وما سواهما آخذ عنهما، خلقهما الله تعالى من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتّى (١)، وكلّ من سواهما من الموحِّدين سواء أكان إنساناً كاملاً أم سائراً في طريق كمالات الحقّ فهو آخذ عنهما صلى الله عليهما وآلهما.

ولعلّ هذا المعنى الدقيق الشريف قد ضمّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله الشريف: «**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليَّ الطير**» (٢).

فالسيل إشارة إلى فيض علمه ومعرفته، ولا يرقى إلى ذلك العلم أحدٌ، فلا يساويه ولا يعلو عليه أحد من هذه الأُمّة ومن سائر الأُمم الأُخرى ـ سوى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ـ مهما حصل عليه المقيس به من معارف وتحقّق به من المقاصد، وكيف يُتصوّر مساواته بمن هو منحدرٌ عنه؟!

وقد أشار إلى هذا الرقيّ والانحدار الصحابيّ الجليل عبد الله بن عبّاس عندما سُئل عن علمه ونسبته إلى علم أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال: وما علمي وعلم الصحابة في علم عليّ إلاّ كقطرة في سبعة أبحر (٣).

وبذلك نخلص إلى أنّ أعلى المراتب المعرفية الحقّة وأشرفها صادقة على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ثمّ تنحدر عنهما المراتب المعرفية الأُخرى وتُفتح أبوابها أمام سائر الأنبياء والمرسلين والأوصياء والأولياء والصدِّيقين؛ ما يعني أنّ دائرة المعرفة الحقّة ليست مغلقة على من حظي بكمالات العصمة فحسب بل هي مشرعة أيضاً أمام الجميع، وكلٌّ آخذٌ من الحقّ بحسب استعداده ورفده وقدره.

---

(١) ورد حديث خلقهما من شجرة واحدة في مصادر كثيرة من الفريقين.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الشقشقيّة.

(٣) ينابيع المودّة، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٠.

النكتة الرابعة: وهي ذات صلة وثيقة جدّاً باختلاف المراتب المعرفية، فباختلافها سوف تختلف مراتب ودرجات التكليف المطلوب امتثاله، فكلّما ازدادت درجات المعرفة ازدادت درجة العبودية لله تعالى والطاعة له، أي: ازدادت المسؤولية ودرجة التشبّث بالعمل أكثر فأكثر.

ولا يخفى أنّ هدف الشريعة الإسلامية هو صرف وجهة الإنسان نحو عالم الغيب وتحجيم تعلّقه بالمادّيات.

كما أنّ المناط هو نوعيّة العمل وكيفيّته لا كمّيته، ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ...**﴾[١]، فعبّر بأحسن ولم يعبّر بأكثر، إشارة منه سبحانه إلى نوعية العمل لا كمّيته.

ولا يعني ذلك انحصار الزيادة في البُعد الكيفي وإن كان هو المنظور في الأعمال أوّلاً وبالذات، إنّما الزيادة شاملة للكمّ أيضاً مع حفظ الكيف.

فالزيادة طولية وعرضية، أي في البُعدين الكيفيّ والكمّي، ويتّضح لنا معنىً أدقّ لقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم**»[٢]، ومن جملة التكليم بيان تكاليفهم ومسؤوليّاتهم. وعنه صلى الله عليه وآله: «**إنّما يرتفع العباد غداً في الدرجات وينالون الزلفى من ربّهم على قدر عقولهم**»[٣]، وما نفهمه من مفردة العقول هو المعرفة، أي على قدر معارفهم تكون درجاتهم وحسابهم، أو لا أقلّ أن تكون المعرفة إحدى المعاني البارزة لذلك.

---

(١) الملك: ٢.
(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٢٣ ح١٥.
(٣) تحف العقول، مصدر سابق: ص٥٤.

سببية الرتبة السابقة للرتبة اللاحقة

إنّ المراتب المعرفية الطولية ذات علاقة سببية وطيدة، ولكن لا بمعنى أن تكون المرتبة السابقة علّة تامّة(١) للمرتبة اللاحقة وإنّما هي مأخوذة على نحو الشرط الإلزامي في التحقّق.

فإذا كانت أجزاء العلّة الفاعلة ثلاثة هي المُقتضي وتحقّق الشرط وارتفاع المانع(٢) فإنّ شرطية تحقّق المرتبة اللاحقة من المراتب المعرفية الحقّة هي تحقّق المرتبة السابقة.

وأمّا المقتضي فهو نفس الاستعداد المُسبق للسالك معرفياً ما دام غير واصل إلى تمام الفعلية(٣).

---

(١) إذا اشتملت العلّة على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلاّ أن يُوجد سُمّيت بالعلّة التامّة، وأمّا إذا اشتملت على بعض ما يتوقّف عليه وجود المعلول سُمّيت بالعلّة الناقصة. انظر: بداية الحكمة للسيّد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس علي الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ، قم: ص ١١١، المرحلة السابعة، الفصل الثاني.

(٢) فأجزاء علّة إحراق الورقة ـ مثلاً ـ هي: وجود الاستعداد والقابلية في الورقة للإحراق، وهذا هو المقتضي، ووجود النار المحرقة لها، وهذا هو الشرط، وعدم وجود رطوبة في الورقة مانعة من إحراقها، فالرطوبة هي المانع الذي يجب رفعه، فإذا ما توافرت هذه الأُمور الثلاثة تحقّق المعلول وهو احتراق الورقة.

(٣) إنّ جميع الأفعال المرئية أمامنا كانت في رتبة سابقة مجرّد استعدادات محضة، فالشجرة ـ مثلاً ـ كانت في رتبة سابقة بذرة، وهذه البذرة تحمل في ذاتها استعداداً لأن تكون شجرة، فإذا ما حصلت شروط تحوّلها من بذرة إلى شجرة من قبيل وجود الأرض الخصبة والماء والهواء والضوء والزارع لها فإنّ ذلك الاستعداد الذي هو شجرة بالقوّة سوف يتحوّل إلى شجرة بالفعل، وإذا ما تحرّر الاستعداد من عالم القوّة إلى عالم الفعل=

وأمّا المانع الذي ينبغي ارتفاعه فهو عادةً ما يتمثّل بالذنوب، كبيرها وصغيرها، ظاهرها وباطنها، بحقّ النفس أو بحقّ الغير، ولا يعني الذنب ترك الواجب وفعل المحرّم فحسب، وإنّما هو مطلق المخالفة سواء استلزمت تلك المخالفة عقاباً أو عتاباً أو شيئاً آخر أدنى من ذلك.

بعبارة أُخرى: إنّ كلّ قول وفعل لا يرفع صاحبه درجة معرفية أو يحفّزه نحو ذلك فهو مخالفة سلوكية تقف مانعاً من الارتقاء، وهذا المانع يختلف أمده بحسب ظلامية المخالفة والمقام الذي تحقّق فيه مرتكب المخالفة.

وحيث إنّ المشروط عدم عند عدم شرطه فإنّ المرتبة اللاحقة يرتبط وجودها وعدمها بوجود المرتبة المعرفية السابقة وعدمها.

يقول المولى المازندراني «إنّ مراتب المعرفة متفاوتة بعضها فوق بعض، وكلٌّ سبب لفيضان ما بعدها»[1].

وهذا المعنى الوجداني يمكن تقريبه بمثال حسّيّ وهو أنّ كلّ مرحلة دراسية ـ سواء أكانت دينية أم أكاديمية ـ يُعتبر بلوغها شرطاً أساسيّاً للوصول والارتقاء إلى مرتبة أعلى، فلا يُقبل عادةً دخول طالب إلى المرحلة المتوسطة دون أن يكون قد انتهى من المرحلة الابتدائية، وهكذا الحال في المقام من حيث الترتّب المعرفي، ولكن مع وجود اختلاف جوهريّ وكبير يفرزه طبيعة الاختلاف بين المعارف الحصولية والمعارف الحضورية، فإنّ المعارف الحصولية عادةً ما يحتاج فيها الطالب إلى سقف زمني معلوم

= فإنّه لن يُسمّى استعداداً بعد ذلك وإنّما هو فعل يحمل في ذاته استعداداً آخر يتحوّل بوجود شروطه إلى شيء آخر من قبيل تحوّله إلى غذاء أو دواء أو أثاث، وغير ذلك.

(١) انظر: شرح أصول الكافي للمازندراني، مصدر سابق: ج ٢ ، ص ١٣٢.

ومحدود مهما تفاوتت استعدادات الطلبة ودرجات ذكائهم، فالذي يحصل على الدرجة الكاملة والذي يحصل على درجة النجاح فقط يستغرق كلّ منهما سقفاً زمنياً واحداً وهو عام دراسيّ واحد رغم اختلاف درجاتهم التفوّقية، وهذا بخلاف ما عليه السلوك المعرفي في المعارف التوحيدية الحقّة، فقد يحتاج بعض السالكين إلى ساعات ليرتقي من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى، وقد يحتاج الآخر إلى أعوام، وقد لا يصل بعضٌ آخر ولو عاش مئة عام.

والحقّ أنّ هذا الترتّب الطولي بين المراتب المعرفية الحقّة تسري سُنّته إلى دائرة أُخرى يمكن تسميتها بدائرة السقوط المعرفيّ المسمّاة شرعاً بالموبقات والذنوب، فإنّ كلّ ذنب هو بنفسه داعٍ ومحرّكٌ نحو ذنبٍ أكبر منه.

بعبارة أُخرى: إنّ كلّ ذنب يحمل في جوفه بذرة ذنب أعظم، ولذلك ـ والله أعلم ـ قد ورد النهي عن الإصرار على ارتكاب صغائر الذنوب حتّى عُدّ الإصرار على ذلك من الكبائر الموجبة للعذاب.

إنّ الذنوب ـ وإن اختلفت كمّاً ونوعاً ـ تصدر برمّتها من شجرة المخالفة الخبيثة التي لا تُورث صاحبها إلاّ دسّ كمالاته في التراب، ولذا يجب التوقّي والاحتياط من هذه الشجرة الملعونة فإنّ أصلها الكفر وورقها صغائر الذنوب، وأرضيّتها الجهل ومناخها الغفلة، يسقيها الشيطان في كلّ آن بإغوائه ويحصد سمومها الإنسان الخاطئ باستجابته.

وينبغي أن يُعلم أنّ الذنب أيّاً كانت صفته ليست مشكلته الكُبرى في ما سيترتّب عليه من عقوبة أُخروية فذلك أمر ربّما يمكن تداركه بشفاعة أو بدعاء المؤمنين له أو بتركه لصدقة جارية وما شابه ذلك من مكفّرات الذنوب، وإنّما المشكلة الحقيقية والخسارة الكبرى تكمن في مانعيّته من

الوصول إلى المراتب المعرفية الحقّة التي ربّما لا يعدل الفوز بها جنان الخُلد بِحُورها وبُحُورها.

وبذلك نخلص إلى أهمّية المرتبة المعرفية السابقة وضرورة إحكامها، فإذا ما ظنّ أحد بوصوله إلى مرتبة ولم تنفتح أمامه أبواب المرتبة اللاحقة فلا ريب في إشكالية إحكام السابقة وعدم استكمال خصائصها ومراعاة خصوصيّاتها، بل إنّ الدخول في مرتبة لاحقة قبل إحكام السابقة ـ على فرض إمكان ذلك ـ سوف يكون له من الآثار السلبية والخسارة الروحية ما لا يخفى.

ولذلك نجد من شرائط السير المعرفيّ الحقّي عدم الدخول في مقامٍ قبل إحكام السابق له، فإنّ المقام ـ كما عرفت ـ هو استيفاء حقوق المراسم على التمام، وقد تقدّم منّا إيضاح ذلك(١).

أعلائية العجز عن معرفة الله تعالى

اتّضح ممّا تقدّم عدّة أُمور أهمّها:

١ ـ إنّ المعرفة الإحاطية بالله تعالى ذاتاً وأسماءً وصفاتٍ محالة ثبوتاً وإثباتاً، وإنّ مدّعيها جاهل هالك.

٢ ـ إنّ خلاصة المعرفة الحقّة بالله تعالى هو العود إلى الفطرة الأُولى وصيرورة(٢) الإنسان إنساناً كاملاً جامعاً للكمالات.

---

(١) انظر: البحث الأوّل من هذا الفصل.

(٢) التعبير بالصيرورة هنا وإن كان فيه نوع من التجوّز ـ المجاز ـ إلاّ أنّه يُراد به الإشارة إلى واقع الحال الذي عليه غالبية البشر الذين دسّوا فطرتهم الأُولى بتراب الغفلة والجهل، فاحتاج العود إلى ما كانوا عليه إلى نوع من الصيرورة أو ما هو أشبه ذلك.

٣ ـ إنّ أشرف المراتب المعرفية وأفضلها هي ما حازها المعصوم مطلقاً من الأنبياء والمرسلين والأوصياء والأولياء والصدِّيقين، الذين يقف في طليعتهم جميعاً الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام فهما النفس الواحدة[1].

ومن مجموع هذه الأُمور الثلاثة ينبغي الوصول إلى مرتبة جامعة تُمثّل المصداق المعرفيّ الحقّ في معرفة الله سبحانه، وهو الإقرار بالعجز عن معرفته، فإنّ معرفة الله تعالى ـ بأوجز عبارة ـ هي: العجز عن معرفته لا بمعنى الجهل به وإنّما حصول المعرفة الإجمالية الحقّة والإقرار بالعجز التامّ عن الإحاطة به معرفيّاً.

فإن لم يتحقّق المدّعي بالمعرفة الإجمالية فهو ليس بعارف، وإن تحقّقت لديه المعرفة الإجمالية سواء كانت على نحو التحقيق أو التحقّق ولكن ارتسم في ذهنه إمكان الإحاطة به سبحانه تحقيقاً أو انعقد في قلبه السعي لذلك تحقّقاً فهو ليس بعارف أيضاً.

فالمعرفة قوامها الإجمال والإقرار بالعجز عن الإحاطة به سبحانه.

إنّ مرتبة الإقرار بالعجز التامّ عن الإحاطة المعرفية به بعد حصول المعرفة الإجمالية تجعل من الإنسان إنساناً كاملاً لأنّه بذلك يكون قد خلُص إلى روح التوحيد وحقيقته.

ومن الواضح أنّ ذلك الإجمال المعرفي وهذا الإقرار الحقّي بالعجز التامّ عن الإحاطة به سبحانه شرطهما التحقّق لا التحقيق فحسب، فما أكثر القائلين بذلك والملتزمين به أيضاً ولكنّهم مع قولهم وإقرارهم لم يشمّوا

(١) في ذلك سرّ يقصُر المقام عن الإفصاح به.

رائحة الإنسان الكامل فضلاً عن الكينونة بكمالاته.

بعبارة أُخرى: إنّ الجامع لطرفي المعرفة الحقّة تحقّقاً لا تحقيقاً فحسب يصير وجوده ناطقاً ومُفصحاً بذلك الإقرار، فالشمس ـ مثلاً ـ لا تحتاج إلى لسان ينطق بإفاضتها للحرارة والضوء؛ لأنّ نفس وجودها أغنى عن ذلك، فهو ناطق في كلّ آن بكمالاتها لتحقّقها بالحرارة والضوء، وذلك التحقّق هو البيان الذي يفهمه الجميع، وهكذا ينبغي أن يكون عليه الحال في المعرفة الإلهية الحقّة.

بعبارة ثالثة: إنّ الأثر الذي تتركه المعرفة الإلهية الحقّة المتقوّمة بالإجمال والإقرار بالعجز التامّ عن معرفته سبحانه تكوينيّ لا مجرّد ألفاظ بالية أو صور ذهنية وجودها «لا يُسمن ولا يُغني من جوع».

وينبغي أن يُعلم أنّ الإقرار بالعجز التامّ عن معرفته سبحانه موكول إلى ما حصل عليه العارف في رتبة سابقة في معرفته الإجمالية لله تعالى حتّى لمن تحقّق بذلك، فإنّ المعرفة الإجمالية ـ كما عرفت ـ ليست منحصرة بمرتبة واحدة أو بسقف معرفيّ واحد وإنّما هي مراتب طولية تبدأ ولا تنتهي.

وبذلك يتّضح لنا أنّ حقيقة الإقرار بالعجز التامّ عن معرفته سبحانه رهن بالمرتبة المعرفية الإجمالية، فالأنبياء والأوصياء والأولياء والصدّيقون والعارفون جميعاً قد يقرّون بالعجز التامّ عن معرفته ولكنه إقرار تؤخذ في حقيقته كمالات المعرفة الإجمالية التحقّقية السابقة.

وبذلك يتّضح لنا مراد الإمام السجّاد عليه السلام حيث يقول في مناجاته الموسومة بـ «مناجاة العارفين»: «**إلهي قصُرت الألسن عن بلوغ ثنائك كما يليق بجلالك، وعَجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، وانْحَسرت الأبصار دون النظر إلـى سُبُحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى**

معرفتك إلاّ بالعجز عن معرفتك...»[١].

فأشار عليه السلام إلى الألفاظ البالية بقوله: «**قصرت الألسن**»، وإلى الصور الذهنية الفاقدة للتأثير بقوله: «**وعجزت العقول**»، ثمّ وقف أمام الحقيقة العظمى وهي انتفاء جميع الطرق التي يُظنّ بها الوصول إلى معرفته سبحانه سوى طريق أوحديّ قد أفرزه وجود الحقّ بنفسه وهو الإقرار بالعجز عن معرفته، فبذلك ـ لا غير ـ يحصل الإنسان على معرفة الحقّ جلّ جلاله.

فالعجز عن معرفة الله سبحانه ليس جهلاً وإنّما هو خلاصة المعرفة الحقّة، ودون العجز لا سبيل لمعرفته أبداً، فلا ينبغي الغفلة عنه.

وبذلك نخلص إلى أنّ المُقِرّ بالعجز التامّ عن معرفة الله تعالى ـ على نحو التحقّق لا التحقيق فحسب ـ يكون قد خلُص إلى روح التوحيد. فهو الموحّد الحقيقيّ المُسمّى بالإنسان الكامل؛ ذلك الوجود المقدّس الذي لم يغادر فطرته الأُولى المجبولة على التوحيد الحقّ الذي به صار الإنسان في أحسن تقويم، وذلك هو حدّ الإنسان برتبته الوجودية الحقّة، لا بماهيّته الاعتبارية.

إنّ التعبير القرآني في حدّ الإنسان المُشار إليه بقوله: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾[٢] هو كونه يُمثِّل صبغة الله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً**﴾[٣]، وفطرته الأولى التي لا تبديل لها أبداً.

إنّ تلك الفطرة والصبغة ـ تعبيران لمضمون واحد ـ موجبة لتوحيده

---

(١) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٨٣، مناجاة العارفين.

(٢) التين: ٤.

(٣) البقرة: ١٣٨.

والإخلاص له، ولذا قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ...﴾[1]، فكلّ شخص أقام وجهه لغير ذلك يكون فاقداً لهويّته[2] القرآنية، أعني: التوحيد الحقّ الذي عُبّر عنه بالصبغة والفطرة.

الإنسان بين حدّه المنطقي والقرآني

تقدّم أنّ أرفع المراتب المعرفية التي يمكن أن يتحقّق ـ أو تحقّق ـ بها موجود إمكانيّ هو الإنسان الكامل بحدّه القرآني، وهنا نودّ أن نقف قليلاً عند هذا المطلب الشريف لنعرف الجهة المنظورة في الإنسان الكامل ومقدار ما يتميّز به عن سائر أفراد نوعه وهو نوع قائم برأسه في تركيبته الحقّة، وهذا يستدعي بدوره الوقوف جليّاً على الحدّ المنطقي للإنسان، والجاري على الألسن عادةً، لنخرج بجلوة نستبين من خلالها مطابقياً المصداق الحقّ للإنسان وحدّه القرآني، وتلازميّاً مقدار المسامحة في الحدّ المنطقي للإنسان.

يرى المناطقة أنّ حدّ الإنسان التامّ هو كونه حيواناً ناطقاً، ويعنون بالحيوانية الحيّ المتحرّك إراديّاً، فيخرج بذلك كلّ من النبات والجماد فهما قد يتحرّكان ولكن اضطراراً[3]، وأمّا الناطقية فهي مفهوم حاك عن حركة الفكر في إدراك الكلّيات لا عن حركة اللسان ـ التكلّم أو النطق بالألفاظ ـ وإن كانت تحكيها بمعناها اللغويّ، وبهاتين الحركتين الفكرية واللسانية تخرج سائر أفراد الحيوان الأُخرى كالفرس والأسد والطير ... الخ.

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) التعبير بالهويّة إشارة منه إلى الوجود في قبال الماهية.

(٣) كحركة أغصان الشجرة بواسطة الرياح، وحركة الحجر بواسطة الدحرجة.

إنّ هذا الحدّ المنطقي لا نجده يمثّل الحقيقة الحقّة التي عليها الإنسان المجعول تكويناً على أحسن تقويم؛ قال تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾[1]، فإنّ «أحسن تقويم» تعني عدم وجود مرتبة فوقها من جميع المراتب الإمكانية الأُخرى، مع أنّنا نجد ـ والمناطقة معنا أيضاً ـ أنّ الإنسان بحدّه المنطقي (حيوان ناطق) صادق على البرّ والفاجر، والعالم والجاهل، والكبير والصغير، والمعصوم وغيره.

ولا ريب أنّ هذا المؤدّى لا يسمح به الوجدان ولا يصدح به البرهان ولا ينسجم مع لوائح القرآن، فـ «أحسن تقويم» هو تعبير آخر عن أرفع وأعلى المراتب الخَلْقية في دائرة عالم الإمكان والمتمثّلة حصراً بالإنسان الكامل.

وحيث إنّ الإنسان موجود كسائر الموجودات الأُخرى، فجنسه الجامع مع موجودات عالم الإمكان الأُخرى هو نفس الوجود الإمكاني، وأمّا فصله المميّز له عن سائر الموجودات الإمكانية الأُخرى فهو الكاملية، وبذلك يمكن أن يُقال في حدّه أنّه: موجود كامل.

وإبدال الحيوانية بالموجودية؛ لعدم وجود فرق كبير بين المفردتين، فالحيوانية التي تعني الحياة في قبال الموت لا في قبال العدم[2] ـ كما هو واضح ـ مفهوم صادق على كلّ موجود بلا استثناء، فكلّ موجود هو حيّ

(١) التين: ٤.

(٢) وإلاّ لو كانت الحياة في قبال العدم لانحصرت الموجودات بأنواع الحيوان فقط، وكلّ ما عداها معدوم، وهذا لا يقول به أحد، فالأرض موجودة والسماء موجودة، والماء والهواء والشجر والحجر والمدر، وغير ذلك من موجودات عالم المادّة توصف بالموجودية جميعاً وهي غير مندرجة تحت مظلّة مفهوم الحيوان.

وكلّ حيّ هو موجود مع اختلاف المراتب في سُلّم الحياة هذه(١).

بعبارة أُخرى: لا يصحّ الجمع بين كون الشيء موجوداً وبين كونه ميّتاً لا حياة فيه، فالموجود غير الحيّ أمرٌ غائم لا يصدق على أيّ مفردة وجودية ولا يرجع إلى أيّ اسم أو صفة من أسماء الله تعالى وصفاته.

(١) لو تأمّلنا قليلاً لوجدنا عدم إمكان تصوير موجود غير حيّ، فالموجود غير الحيّ محض خرافة، أو هو مفهوم غائم لا يصدق على أيّ مفردة وجودية على حدّ تعبير سيّدنا الأُستاذ، وذلك لعدم اندراجه تحت أيّ اسم من أسماء الله تعالى الحسنى التي لا يخرج عنها موجود، فالله تعالى حيٌّ وكلّ ما عداه مندرج تحت مظلّة هذا الاسم الذاتيّ له، ومن الواضح أنّه ليس من أسمائه الحسنى أو صفاته المقدّسة شيءٌ اسمه الميّت، نعم هو المميت وليس الميّت ـ حاشا لله ـ ومن الواضح أنّ المُميت إنّما يندرج تحته كلّ موجود له القدرة على الإماتة لا الميّت نفسه؛ فإنّ الميّت لا يوجد له اسم ينضوي تحته ـ كما عرفت ـ ولا ينبغي أن يفهم أنّ المندرج تحت المميت هو كلّ ما كان حيّاً في رتبة سابقة ثمّ صار ميّتاً فإنّ هذا ينبغي أن يندرج ـ لو صحّ ذلك ـ تحت عنوان الميّت لا المُميت، ولكنّك عرفت أنّ الله تعالى لا يُسمّى بذلك ولا يُوصف به البتّة.

وأمّا التعابير القرآنية بالموت والإماتة والميّت فذلك كناية منه على انفصال الروح عن الجسد، وهو تعبير آخر عن صيرورة الحياة من مرتبة إلى مرتبة أخرى. وعلى أيّ حال، فإنّ النبات والحجر إمّا أن يكونا لا حياة فيهما أصلاً أو أنّهما فقدا الحياة بعد حين أو شيء آخر.

أمّا الأوّل فقد اتّضح عدم إمكانه؛ لخروجه عن سلطان الله تعالى؛ إذ لا اسم لهما يندرجان تحته، وأمّا الثاني فلايلتزم به المناطقة الموحّدون ـ كما هو واضح ـ ونحن كذلك، فالنبات والجماد المرئيّان لنا هما عينهما في أوّل صدورهما في هذا السقف الوجوديّ ـ أعني الحياة الدنيا لا الحياة مطلقاً ـ ومن هنا ينبغي الالتزام بأنّ النبات والجماد المرئيين لنا لهما حياة ما تختلف في مرتبتها ـ لا في أصل كينونتها ـ عن مراتب الحياة الأُخرى التي تتّصف بها الموجودات الأُخرى، وهذا ما عبّرنا عنه بالشيء الآخر.

نعم، يصحّ إطلاق عنوان الميّت أو الميتة على مجموعة أشياء عرفاً وشرعاً، كما هو الحال في نفس ميتة جميع ما يصدق عليه عنوان الحيوان، فيُقال ـ مثلاً ـ لا يجوز أكل الميتة، وغير ذلك، وهنا استعمل الشارع المقدّس ما هو مركوز في الذاكرة العرفية عن الميتة ليُعطي حكمه فيه، وهذه الحيثية غير منظور إليها في أبحاث الحقائق التكوينية؛ ولذا لا نجد هذا المعنى في ذاكرة الحكمة المتعالية ولا في الذاكرة العرفانية، حيث لا تلمح فيهما فرقاً بين الحياة والوجود، فعندما يُقال ـ مثلاً ـ إنّ الله تعالى أفاض بنعمة الوجود على عالم الإمكان فذلك تعبيرٌ آخر عن إفاضة الحياة له، ولكن كلٌّ بحسبه، فالحياة الموهوبة للوجودات المتحرّكة إراديّاً ـ التي يرمز لها منطقياً بالحيوان ـ تتمتّع برتبة حياتية وجودية أرفع من الحياة الموهوبة للوجودات المحرَّكة لا إراديّاً[(١)].

وهكذا الحال في المفردات المتحرِّكة إراديّاً، فإنّ الحياة الموهوبة للمفكّرة منها ـ التي يرمز إليها منطقياً بمفهوم الناطق ـ أرفع من الحياة الموهوبة لغير المفكّرة، وهكذا الحال في المفكّرة منها، فالحياة الموهوبة للمفردات المُبدعة منها أرفع من الحياة الموهوبة للمقلّدة منها، وهلمّ جرّا[(٢)].

---

(١) المتحرِّكة ـ بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل ـ تدلّ على صدور الحركة منها إراديّاً وباختيار منها، وأمّا المحرَّكة ـ بالفتح على صيغة اسم المفعول ـ فتدلّ على وقوع الحركة عليها لا صدورها منها، كما هو الحال في الضارب (فاعل الضرب) والمضروب (الذي وقع عليه الضرب).

(٢) فالمبدعة أيضاً تكون الحياة الموهوبة للموحّدة منها أشرف من سواها، وهكذا في المبدعة الموحّدة فالحياة الموهوبة للمفردات المعصومة منها أشرف من جميع ما سواها، وهكذا في مراتب المعصومين عليهم السلام أنفسهم فإنّ الحياة الموهوبة لنفس الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله المقدّسة أشرف من جميع ما سواها.

وعليه فحيث إنّه قد اتّضح عدم الفرق بين الحياتية والموجودية فإنّ الأنسب في التعبير عن الجنس في حدّ الإنسان هو عنوان الموجودية لا الحياتية ـ أو الحيوانية ـ دفعاً لما هو مركوز في الثقافة المنطقية السائدة في الأوساط العلمية وغير العلمية أيضاً.

وربّما يُقال: إنّ جنس الموجودية شامل لكلّ مفردات عالم الإمكان بل هو شامل حتّى لذات الله تعالى وأسمائه وصفاته المقدّسة، وهذا يلزم منه عدّة إشكالات أهمّها:

١ ـ أن يكون لله تعالى جنس عال جامع له ولغيره.

٢ ـ أن يكون الحدّ ليس تامّاً لأنّه تقوّم بالجنس البعيد لا القريب.

ويمكن أن يُجاب عن ذلك بما يلي:

أمّا الأوّل: فإنّ الله تعالى ـ ذاتاً وأسماءً وصفاتٍ ـ خارج عن حريم الجنسية تخصّصاً لا تخصيصاً[1]، إمّا بنكتة كون الجنسية والفصلية تمثّلان طرفي الماهية وأنّ الله سبحانه وتعالى لا ماهية له فماهيّته عين إنيّته، أي عين وجوده، وإمّا بنكتة كون المقصود من الموجود أنّه الذي وُجد أو صار

(١) الخارج تخصّصاً هو الفرد غير الداخل في موضوع الحكم أساساً فضلاً عن شمول الحكم له أو عدم شموله، وأمّا الخارج تخصيصاً فهو الفرد الداخل ضمن دائرة موضوع الحكم فيكون بحسب مقتضى القاعدة مشمولاً للحكم ولكنّه خرج عن الحكم بواسطة التقييد أو التخصيص أو الاستثناء المتّصل لا المنقطع، فلو قلنا مثلاً: «أكرم العلماء إلاّ زيداً»، فإنّ زيداً عالم، فهو مستثنى من الحكم وخارج عن تخصيصنا ـ أي خارج عن دائرة الحكم لا عن دائرة الموضوع ـ وقد كان ينبغي شمول الحكم له من أوّل الأمر ولكنّه خرج بالتخصيص، وإن كان زيد ليس بعالم فهو غير مشمول للحكم من أوّل الأمر لأنّه ليس فرداً من أفراد الموضوع، وهذا الأخير هو المعبّر عنه بالخارج تخصّصاً لا تخصيصاً.

موجوداً، وهذا المعنى غير منطبق على الله تعالى، كما هو واضح.

وأمّا الثاني فهو صحيح إلى حدّ ما، ولكنّنا إذا التزمنا به ورفعنا اليد عن مفهوم الموجودية فلازمه رفع اليد عن مفهوم الحيوانية أيضاً؛ لما تقدّم من عدم الفرق بينهما، هذا فضلاً عن كون التعريف والحدّ يكمنان في فصل المعرَّف لا في جنسه، فالحدّ الناقص وإن كان لا يساوي المحدود مفهوماً إلاّ أنّه يساويه مصداقاً، وهذا كاف في المقام.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ فصل الإنسان قرآنياً هو الكاملية الصادقة على بعض الإنسان لا الناطقية الصادقة على كلّ مفردات الإنسان في اصطلاح المناطقة.

والذي يهوّن الخطب هو أنّ الحيوانية والناطقية مجرّد مفهومين وعنوانين حاكيين عن الإنسان ولا يمثّلان حقيقته البتّة؛ لما عرفت من أنّ حقائق الأشياء لا يمكن الوقوف عليها إلاّ بالمعاينة والمشاهدة الحضورية لا بالعناوين الحاكية التي لا تعدو دائرة الظاهر والحصول.

بعبارة أُخرى: إنّ ما يُذكر في علم المنطق من أجناس وفصول للأنواع مجرّد عناوين يُحكى بها عن الأجناس والفصول الحقيقية التي تقصر المعرفة الحصولية عن نيلها.

لذا فالوقوف عليها حضوراً يُفضي إلى معرفة الإنسان بنفسه معرفة حقّة، وإن كنّا نعتقد أنّ ذلك يتحدّد بحدود معرفته الحضورية فيكون فصله الخاصّ به رهناً بسقف معرفته وحجمها، وهذا الأمر ينتهي بنا إلى تعدّد الأنواع في النوع المنطقي الواحد كالإنسان مثلاً، فيكون كلّ فرد نوعاً برأسه، ولعلّ القدر المتيقّن من ذلك هو كون الإنسان الكامل نوعاً قائماً برأسه، ولكن هذا لا يمنع من تعدّد الأنواع حتّى في أفراد الإنسان الكامل؛

لما عرفناه من كون التحقّق المعرفي يمثّل الصورة الباطنية والحقيقة الحقّة لحاملها، وحيث إنّ التحقّق المعرفي والصور الباطنية مختلفة جدّاً، فتتعدّد الأنواع بحسب ذلك الاختلاف، وهذا لا يمنع من اجتماع عدّة أفراد ضمن نوع واحد وحقيقة واحدة كما هو الحال في الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين المعصومين عليهم السلام، وقد أشار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى هذه الحقيقة العظيمة بقولِه الشريف وقولُه الحقّ: «**أنا وعليّ من شجرة واحدة وسائر الناس من أشجار شتّى**»[1]، فهما من حقيقة واحدة وسائر الناس من حقائق أُخرى، وهكذا في قوله صلى الله عليه وآله: «**فاطمة منّي...**»[2] و«**حسن منّي وأنا منه**»[3]، و«**حسين منّي وأنا منه**»[4] حيث يمكن استفادة الحقيقة الواحدة التي هم عليها وأنعم بهم؛ فهم الشجرة الطيّبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، تُؤتي أُكلها كلّ حين بإذن ربّها.

فتعدّد الأنواع في النوع المنطقيّ الواحد كالإنسان ـ مثلاً ـ ممكن جدّاً ومعقول لذوي الألباب ومشهود ﴿**لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾[5].

---

(١) انظر: الدرّ المنثور للسيوطي، مصدر سابق: ج ٤ ، ص ٤٤؛ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، نشر دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت: ج٩ ، ص ٢٨٣؛ شواهد التنزيل للحسكاني، مصدر سابق: ج ٢،ص ٢٠٤؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣٨، ص ٣٩.

(٢) شرح إحقاق الحقّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١٨.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤٣، ص ٣٠٦.

(٤) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٤٤؛ الإرشاد للشيخ المفيد: ج ٢، ص١٢٧.

(٥) ق: ٣٧.

وهنا نودّ الوقوف عند نكتة علمية لعلّها تضيف شيئاً أو توضّح بعض ما خفي منه، وهي أنّ فصل الشيء الحقيقي يمثّل عينه خارجاً لا ذهناً، بخلاف الفصل المنطقي فإنّه يمثّل عين الشيء ولكن ذهناً لا خارجاً.

وحيث إنّ الموجودات الخارجية في ضوء العلم الحصولي بها لا نعلمها إلاّ بصورها الذهنية المكتسبة؛ نظراً لعدم حضورها بعينها الخارجية إلى الذهن، فلزم أن يكون ذلك المفهوم المكتسب الوارد إلى الذهن ـ سواء كان جنساً أو فصلاً ـ هو غير حقيقة الوجود الخارجي، فذلك المفهوم المتعقّل هو عين الوجود الخارجي ذهناً، وهو غيره خارجاً. وحيث إنّ الملحوظ في بحثنا هو عين الوجود الخارجي لا صورته، فإنّ ما نتعقّله عنه من جنس وفصل لا يمثّل حقيقة الشيء وكنهه، وهذا بدوره يُفضي إلى نتيجة في غاية الأهمّية ـ منطقياً ـ وهي أنّ الحدّ المنطقي المتمثّل بركني التعريف (الجنس والفصل) ليس حدّاً حقيقيّاً لأنّه لا يمثّل ذاتيات الوجود الخارجي، وإنّما هو مجرّد عناوين منتزعة حاكية عن ذلك الوجود الخارجي، ولا تدخل في حقيقته التي تُمثّل شيئاً آخر. وبعبارة أدقّ: إنّها تمثّل انعكاس الوجود الخارجي في الذهن لا نفس الوجود الخارجي، وبعبارة ثالثة: إنّ طرفي الحدّ يمثّلان الوجود العلمي للمعرَّف لا وجوده الفعلي الخارجي.

هذا فضلاً عن كون الناطقية ـ مثلاً ، وهي فصل الإنسان منطقياً ـ لا تخرج عن كونها كيفاً نفسانياً إن أُريد منها خصوص العلم والإدراك، أو كيفاً مسموعاً إن أُريد منها خصوص النطق بالألفاظ، وعلى كلا الاحتمالين لا يمكن أن تكون الناطقية فصلاً حقيقيّاً للإنسان؛ لأنّ الفصل من ذاتيات الشيء وداخل فيه لا أنّه عارض عليه، ومن الواضح أنّ الكيف بقسميه النفساني والمسموع هو عَرض لا غير، والعرض لا يدخل في حقائق

الأشياء.

يقول ملاّ صدرا: «إنّ حقيقة كلّ موجود لا تُعرف بخصوصها إلاّ بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية، فحقّ أنّها لا تُعرف إلاّ بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتمل على ما يسمّى جنساً وما يُسمّى فصلاً إلاّ أنّها خارجة من نحو الوجود الصوريّ الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة»(١).

وبذلك يتّضح لنا أنّ مطلوبية معرفة الإنسان بنفسه يمكن تصويرها وإيجازها بمعرفة الإنسان بفصله الحقيقي لا المنطقي، فتلك هي المعرفة الحقّة والتي في ضوئها ـ لا غير ـ سوف يدرك الإنسان ما هو عليه.

وحيث إنّ الإنسان لا يعرف نفسه عادةً بفصلها الحقيقي؛ فهو جاهل بحقيقة نفسه وبالتالي فهو جاهل بحقيقة ربّه ـ ولو إجمالاً ـ فلا يصدق بعدئذ وجود الإنسان عليه إثباتاً لا ثبوتاً(٢)؛ لأنّ الإنسان الحقّ هو من عرف نفسه حقّاً وبها عرف ربّه. وبذلك يكون من أبرز وجوه قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»(٣) هو: إنّ من عرف فصله الحقيقيّ ـ الذي به حقيقة نفسه ـ فسوف يقف على حقيقة ربّه، ولكن بذلك النحو الممكن والمطلوب، وهو المعرفة الإجمالية الحقّة.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح لنا دائرة صدق الإنسان وعدد مفرداته الحقّة، وفي هذا المعنى إشارة إلى ما هو مطلوبٌ منّا أوّلاً وبالذات في حياتنا الدنيا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٣٩٢.

(٢) ففي مقام الثبوت قد يكون إنساناً وقد لا يكون كذلك.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ص ٤٠٣، ح٨٠٤٨.

وهو لزوم الكينونة وتحصيل كمالات الإنسان الكامل، فصدق عنوان الإنسان علينا هو فرع كوننا كاملين أو متكاملين[1] على أقلّ تقدير وإلاّ فالنسبة ضربٌ من المجاز. وقد عرفت أنّ الكاملية هي تعبير آخر عن العصمة أو ما هو قريبٌ منها.

وعليه، فلا غرابة في حشر كثير من بني آدم على غير صورهم الظاهرية التي هم عليها في الحياة الدُّنيا، فالصورة الظاهرية وإن كانت صورة إنسان إلاّ أنّ باطنها شيءٌ آخر فيكون من المنطق والعدل بمكان حشره بصورته الباطنية التي آل إليها بعمله، و﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾[2].

فالمناط في ذلك الصورة القلبية فهي مدار القرب والبُعد لا الصورة القالبية التي لا تُسجّل في ضوئها حقيقة الإنسان، ولذا فهي ليست محلّ النظر الإلهي، وهذا ما أشار إليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «**إنّ الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**»[3].

ولو تأمّل الإنسان قليلاً لعلم أنّه لا يمكن حشره إلاّ على صورته الباطنية التي كان عليها في الحياة الدُّنيا؛ لأنّ الآخرة لا تحتمل وجهين أحدهما ظاهر وثانيهما باطن، وإنّما هي حقيقة واحدة تكمن في تجلّي الحقائق على ما هي عليه، وهذا لا ينسجم البتّة إلاّ مع ما نسمّيه بالباطن في عالمنا الظاهري هذا، وهناك يُرفع الغطاء عن الإبصار الظاهري ليكون باطناً وحقّاً فقط ليرى الإنسان ما هو عليه ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا**

---

(١) سيأتي توضيح الكاملية والتكاملية والفرق بينهما.

(٢) الإسراء: ٨٤.

(٣) الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، قم: ص ٥٣٦.

عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[(١)]، وعندما يُبصر الخاطئ حقيقته البشعة يتمنّى الرجوع لصورته الظاهرية التي طالما خادع الناس بها، وعندئذ ينطق بالحقّ **﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَاباً﴾**[(٢)]، ولكنه ينسى؛ **﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾**[(٣)].

وعلى أيّ حال، فالصادق على الأعمّ الأغلب ـ أو الكلّ ـ من السابقين والحاضرين واللاحقين هو الحدّ المنطقي (حيوان ناطق) لا الحدّ القرآنيّ الذي استفدناه من قوله تعالى: **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم﴾**[(٤)].

ولا يخفى أنّ استعمالات القرآن الكريم لمفردة «الإنسان» في موارد صدق الحدّ المنطقي عليها إنّما هو من باب المحاكاة لما هو عليه العرف من استعمالهم لمفردة الإنسان لهذا الكائن المخصوص، بل إنّنا نجد القرآن الكريم يطلق مفردة الإنسان على من هم أضلّ من الأنعام سبيلاً، وهذا لا يتنافى مع الحقيقة الحقّة التي وُجد عليها الإنسان، والتي ينبغي العودة إليها ليكون إطلاق الإنسان قرآنياً عليه على نحو الحقيقة لا المجاز، وإلاّ فكيف يكون الإنسان إنساناً وهو أضلّ من الأنعام سبيلاً؟

فما ذلك إلاّ حكاية عن فقدانهم لخصوصية الإنسان العاقل المفكّر المتدبِّر المُشاهد الساعي إلى الكمال المطلق، والذي جُمع بكلمتين قرآنيّتين هما (أحسن تقويم)، فيتعيّن السير والعود إلى مقام الأحسنية هذا، والذي تترتّب عليه آثار معرفيّة تحقّقية عظيمة من جملتها اتّساع رقعة تسخير موجودات عالم

---

(١) ق: ٢٢.

(٢) النبأ: ٤٠.

(٣) الأعراف: ٥١.

(٤) التين: ٤.

المادّة بل الإمكان له، وكلّ بحسبه، ووقوف الإنسان على عالمه الأصغر الذي انطوى فيه العالم الأكبر، وعندئذ يعرف الإنسان قدر نفسه.

وقبل أن نقف على خاتمة هذا الفصل نودّ أن نستعرض أقسام الإنسان وأنواعه بشكل نوجز فيه ما تقدّم بيانه، وهي:

١ ـ الإنسان الكامل، وهو المعصوم مطلقاً. فالعصمة هي ملاك كامليّته، وهذه المرتبة تستبطن مرتبتين أوّليّتين، هما:

أ ـ إنسان كامل ابتداءً.

ب ـ إنسان كامل لحوقاً.

أمّا الكامل ابتداءً ففيه مراتب عديدة أشرفها الأكمل، وهو المنطبق على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أصالةً وعلى أهل بيته المعصومين عليهم السلام وراثة.

وما دون الأكملية هذه يدخل في الكامل ابتداءً سائر الأنبياء والأوصياء عليهم السلام.

وأمّا الكامل لحوقاً ففيه يدخل الأولياء والعرفاء الفانون في الله تعالى.

ولا ريب أنّ باب الكاملية ابتداءً مغلق على سائر الأنبياء والأوصياء لا غير، بخلاف الكاملية لحوقاً فإنّ أبوابها مشرعة بوجه كلّ إنسان مطلقاً.

وقد يُعبّر عن الكاملية ابتداءً بالعصمة الواجبة أو الذاتية، في قِبال العصمة غير الواجبة أو العرضية التي اصطلحنا عليها في المقام بالكاملية لحوقاً.

٢ ـ إنسان متكامل، وفيه يدخل كلّ من لم يحرز مرتبة العصمة، وهي مرتبة تشكيكيّة، أي: ذات مراتب بعدد أنفاس السائرين إلى الله تعالى،

الطالبين لمعرفته، وفيها يدخل جميع العرفاء والسلاّك والمريدين غير الكاملين، وكلّ موحِّد يقول «لا إله إلاّ الله»، ولا يشرك به شيئاً.

٣ ـ إنسان متسافل، وهو السائر إلى الله تعالى أيضاً، ولكن بنحو آخر، أي في الطرف السلبي أو في طرف السقوط لا الكمال، فإنّ كلّ ما عداه سبحانه سائر عائد إليه؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾(١).

وهذا القسم يقع في قبال الإنسان المتكامل. وبين هذين القسمين نقطة اشتراك تتمثّل بالذين صدق عليهم قوله تعالى: ﴿... **خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً**﴾(٢).

فمن اعترف بذنبه وأتبع ذلك بتوبة كان داخلاً في دائرة المتكاملين. ومَن اتّبع هواه وأصرّ على ذنبه أو تحكّمت به الغفلة والتهاون وعدم المبالاة، فإنّه داخل في دائرة المتسافلين.

٤ ـ إنسان سافل، وهو الواقع في قبال الإنسان الكامل، وفيه مرتبتان هما:

أ ـ مرتبة تقع في قبال مرتبة الأكمل (أشرف مراتب الكامل) ونصطلح عليها بمرتبة الإنسان الأسفل، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**﴾(٣). فهو يمثّل رتبة المضاف لا المضاف إليه في الآية الكريمة.

ب ـ مرتبة تقع في قبال المراتب الأخرى من الكامل، وهو نفس السافل

(١) البقرة: ١٥٦.
(٢) التوبة: ١٠٢.
(٣) التين: ٥.

المشار إليه بالمضاف إليه، لا المضاف في الآية السابقة.

فأمّا السافلون فأُولئك الذين ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، وأمّا الأسفلون فأولئك الذين ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَـهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[(١)].

إنّ هذه الأقسام الأربعة بجميع مراتبها يمكن استفادتها من الجوّ العام لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**﴾[(٢)] بضميمة التشكيك[(٣)] في المراتب.

وفي ختام هذا الفصل نودّ أن نؤكّد ذلك المعنى الجليل الفريد المتجلّي لنا من قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»، حيث عرفت أنّ المفاد هو من عرف حقيقة نفسه الحقّة، والتي نعبِّر عنها بالحدّ القرآني لا بالحدّ المنطقي، وذلك الحدّ القرآني إنّما مجاله الحضور فقط بخلاف الحدّ المنطقي الذي يُعرف بالحصول.

وبذلك يتّضح لنا سرّ عدم معرفة الربّ مع حصول معرفة النفس بحدّها المنطقي حصولاً، فإنّ كثيراً من المناطقة الموحِّدين يؤمنون بأنّ معرفة الربّ طريقها معرفة النفس، وهم يعرفون أنفسهم حصولاً لا حضوراً ولكن دون أن يبلغوا معرفة الربّ، وما ذلك إلاّ لأجل النكتة التي أشبعناها بحثاً في هذا الفصل وهي أنّ المتوقّف عليه في معرفة «الربّ» الحقّة هو معرفة النفس حضوراً لا حصولاً، فيكون المطلوب منّا بغية الحصول على

---

(١) البقرة: ٧.

(٢) التين: ٤ ـ ٥.

(٣) أي أنّ العناوين الكلّية هذه ملحوظ فيها التشكيك لا التواطي، فمراتبها متفاوتة لا متوافقة.

المعرفة الحقّة للربّ جل جلاله هو التحقّق بالحضور، وهذا هو خلاصة ما نريد الوصول إليه وهو التحقّق بالمعرفة الحضورية بقسمها الأسمى لا السامي، أعني: المعرفة الحقّة لا المعرفة العينية فحسب، وقد عرفت ممّا تقدّم الفرق بين المعرفة على نحو اليقين (العينية) وبين المعرفة على نحو حقّ اليقين (الحقّة)، فإذا ما ضممنا إلى ذلك ما تقدّم أيضاً من كون معرفة الله تبارك وتعالى إنّما تعني حصول اليقظة والالتفات لما هو منطبع في أصل النفس وخلقتها وفطرتها، أو أنّ ذلك ـ لا أقلّ ـ هو أجلى مصاديق المعرفة الحقّة، فإنّه سوف تنجلي الغبرة أمامنا عن حقيقة التحقّق بالمعارف التوحيدية وحقيقة الفناء بالله ولله وفي الله تباركت أسماؤه.

الفصل الرابع

طرق معرفة الله

وفيه ثلاثة أبواب:

❋ الباب الأوّل: أبحاث تمهيدية.

❋ الباب الثاني: المعرفة بين التأسيس لها والكشف عنها.

❋ الباب الثالث: طرق معرفة الله.

الباب الأوّل

أبحاث تمهيدية

❊ توطئة.
❊ الفرق بين إثبات الوجود ومعرفة الموجود.
❊ تأصيل الفرق قرآنياً.
❊ التزام المنهجة القرآنية.
❊ إثبات الواجب.
❊ برهان النظم.
❊ برهان الإمكان والوجوب.
❊ برهان الحدوث.
❊ برهان الفطرة.
❊ برهان الغنى والفقر.
❊ برهان الصدِّيقين.

توطئة

أكّدنا مراراً أنّ الإنسان قد فُطر على طلب الكمال وحبّ الوصول إلى أعلى مراتبه الممكنة، ولذلك نجده متحرِّكاً دائماً نحو هدفه السامي وإن أخطأ في المصداق.

فلا تكاد تجد من يرغب عن تحقيق هذا الهدف الجوهري والأساسي في حياة الإنسان إلاّ من شذَّ أو تقاعس؛ لأنّ حبّ الإنسان لكماله فطريّ جِبلّيّ ولكنّ السعي نحو تحصيله تختلف مراتبه، فكلّ إنسان بحسَبه فَهْماً واعتقاداً ومقاصَد ومحرّكيةً، وهذا يعني أنّ الإنسان بفطرته في حركة دائبة نحو غايته وكماله ﴿**وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا**﴾[1].

والوجهة بمعنى القبلة[2] أو هي ما يُتوجّه إليه كالقبلة[3]، فنستنتج أنّ مجانبة طريق الحقّ لا يلزم منه مجانبة تحصيل الكمالات إلاّ في نظر الحقّ نفسه، وأمّا في نظر الفرد الساعي لتحصيل كمالاته فهو لا يرى غير ذلك، وإن كانت وجهته معوجّة وسلبية.

بعبارة أخرى: إنّ الجميع يشترك في قصد الكمالات وتحصيلها ولكن

---

(١) البقرة: ١٤٨.

(٢) انظر: تفسير جمع الجامع ـ أو جامع الجوامع ـ للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج١ ص ١٦٣، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، قم.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١، ص ٣٢٧.

المشكلة الأساسية تكمن في تحديد المصداق، فبعض يرى كمالاته في المصداق السلبيّ، وبعض يراه في المصداق الإيجابي، بل إنّ التفاوت في تحصيل الكمالات في إطارها الإيجابي حاصل أيضاً؛ نظراً إلى وقوع الاختلاف في قراءة الكمالات.

فالصلاة مثلاً تندرج ضمن الكمالات الإيجابية ولكنّ الآخذين منها يختلفون في النتائج وجداناً؛ لاختلاف رؤية وقراءة كلّ آخذ في حقيقة الصلاة.

إذاً فالكلّ ساع وماض في تحصيل كمالاته بأصل خلقته وجبلّته، وإذا ما حصل عائق عن ذلك فهو أمر عرضيّ ينبغي زواله؛ من قبيل الشرك والإلحاد، فهذان العارضان مانعان عن تحصيل الكمالات في إطارها الإيجابي قطعاً، وذلك لأنّ الكمالات التي يسير الإنسان باتّجاهها وإن اختلفت مسمّياتها وتعدّدت مراتبها إلاّ أنّها تصبّ في الجامع لها وهو الكمال المطلق، أعني: الوصول والقرب من الله سبحانه. ولا ريب أنّ كلاًّ من الشرك والإلحاد لا يتوجّهان بالإنسان نحو ذلك الهدف الأعظم، بل يأخذان به باتّجاه معاكس تماماً. فبدلاً من السير نحو السماء والسموّ تراه متدحرجاً نحو العماء والدنوّ؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنْ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾[(١)].

وأمّا الموانع الأخرى ـ غير الشرك والإلحاد وما بحكمهما ـ فإنّها وإن كانت تمنع الإنسان من السير نحو جادّته إلاّ أنّها مهما بلغت من التسافل والسقوط فلن تأخذ به نحو الاتّجاه المعاكس، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ**

---

(١) الحجّ: ٣١.

لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾[1] إشارة لهذا المعنى. فالمشرك ـ فضلاً عن الملحد ـ سائر باتّجاه معاكس تماماً (فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً)، ولذا فلن يُغفر له، وأمّا مَنْ دونه فإنّه وإن أعاقته الموانع الأخرى إلاّ أنّ مقتضي المغفرة له مازال موجوداً فيه، وما ذلك إلاّ لأنّه ليس سائراً بالاتّجاه المعاكس.

نعم، إنّ الموانع الأخرى قد تقصر به أو توقّف سيره أو تُبطئ من حركته بحسب نوع المانع، كما هو الحال في ارتكاب الموبقات من قبل الموحِّدين كالكذب والغيبة والحسد و... الخ.

فما دام المذنب موحِّداً فإنّ ذنبه يُعيقه من السير نحو الأمام أو يُضْعف حركته، وهذا بخلاف المشرك والملحد ومن بحكمهما فإنّهم سائرون على عمىً بالاتّجاه المقابل تماماً.

لكن ينبغي أن يُعلم أنّ التوقّف عن السير وضعف حركته باتّجاه الكمال المطلق يزيدان من بُعد الإنسان عنه. فملاك البُعد ليس هو الشرك والإلحاد فحسب بل كلّ ما يُوجب ذلك ممّا يُعدّ خروجاً عن مراسم العبودية والطاعة. فكلّ لحظة وآن ينبغي للإنسان فيها أن يقترب أكثر من مقصوده ومحبوبه، وعدم دَرْك تلك المرتبة أو عدم الاقتراب منها مساو ـ بلغة السائرين ـ للعود إلى الوراء لا مجرّد التوقّف في محلّه، لذا روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرّهما فهو ملعون، ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان، ومن كان إلى النقصان فالموت خيرٌ له من**

---

(١) النساء: ١١٦.

الحياة»[1]، وتبعاً لذلك فمن كان في تردٍّ متواصل فهو بلا بصيرة تُنجيه، الأمر الذي يجعل عمله وبالاً عليه؛ لأنّ «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**»[2].

وعلى أيّ حال، فالسير نحو الكمال المطلق فطريّ ولا يحجبه سوى الموانع العارضة على الإنسان، وقد عبّر عن الموانع ـ أيّاً كانت ـ بالعوارض؛ لأنّ الإنسان مفطور على التوحيد فضلاً عن الإقرار بوجود الله سبحانه.

ولذلك فإنّ المطلب الأساسي لا يكمن في أصل تحصيل الكمالات فذاك أمرٌ فطريّ ـ كما عرفت ـ غنيّ عن الكسب والتحصيل، وإنّما المطلب الأساسيّ الذي ينبغي الوقوف عنده وبحثه بدقّة وتمحيصٍ هو طرق تحصيل الكمالات فإنّها بوّابة قد تُفضي بصاحبها نحو السعادة الأبدية، وقد تُفضي به إلى الشقاء الأبديّ.

فمن يطلب مالاً ـ مثلاً ـ توجد أمامه عدّة طرق ربّما توصله إلى مبتغاه ولكن هنالك فرق عظيم بين الطريق السويّ وبين الطريق غير السويّ. فالعمل الشريف ـ كالتعليم والطبابة والبناء ـ يُمكِّن صاحبه من الحصول على المال وإن كان محدوداً، كما أنّ العمل غير الشريف ـ كالسرقة والاحتيال والرِّبا ـ يُمكِّن سالكه أيضاً من الحصول على المال وربّما بنحو مُلفت للنظر، ولكن ما يحمله الأوّل من سعادة وطمأنينة وراحة ضمير وما يحمله الثاني من تعاسة وقلق وتأنيب يُميِّزان لنا بقوّة أهمّية الطريق وضرورة التدقيق فيه.

وحيث إنّ معرفة الله تعالى هي من أهمّ وأعظم الكمالات قاطبةً، فإنّ

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٤٢ ح ١.
(٢) معاني الأخبار، مصدر سابق: ص٣٤٢.

قصدها وإن كان لا يحتاج في رتبة سابقة إلى دافع لتحصيل هذه المعرفة الضرورية لأنّ مطلوبيّتها أمر فطريّ جُبِلَ عليه الإنسان، إلاّ أنّه يحتاج إلى تدقيق وتحقيق وتأمّل في تحديد الوجهة والطريق الذي يسلكه والبوّابة التي يدخل منها إلى كمالاته المُشيرة إلى الكمال المطلق.

إنّ البحث في طرق معرفة الله سبحانه ليس بحثاً ترفيّاً أو تكميليّاً أو استطراديّاً أو ثانوياً بل هو بحث أساسيّ وتأسيسيّ وأوّليّ؛ نظراً لعدم وجود فاصلة بين الطريق والغاية سوى تحقيق السير لتبدأ رحلة التحقّق في المسير فيه.

وحيث إنّ المقدّمات تستمدّ أهمّيتها من أهمّية ذي المقدّمة، فلا شكّ في أنّ طرق معرفة الله تعالى لها من الأهمّية القصوى بما لا يحتاج معها إلى البيان؛ اكتفاءً بإدراك أهمّية وضرورة معرفة الله سبحانه.

الفرق بين إثبات الوجود ومعرفة الموجود

جرت سيرة العلماء[١] في تنظيم أبحاثهم وتصنيفاتهم العقدية والفلسفية أن يقفوا طويلاً عند أبحاث إثبات الواجب[٢] أو الصانع[٣] أو الخالق ـ بحسب اختلاف اصطلاحاتهم ـ حتّى أُلّفت رسائل وكتب ومُجلّدات في ذلك، ولم نجد في الأعمّ الأغلب منها ما يشير إلى الحقيقة الأخرى التي حارت فيها العقول، وتولّهت فيها القلوب، وانعقدت فيها الألسن،

---

(١) المراد بهم خصوص علماء الكلام والفلاسفة الإلهيّين بمختلف مدارسهم ـ مشّائين، وإشراق، وأصحاب الحكمة المتعالية ـ ومن التزم بمناهجهم.

(٢) إشارة إلى الحكماء الذين عادةً ما يُعنونون البحث بإثبات الواجب.

(٣) إشارة إلى علماء الكلام الذين عادةً ما يُعنونون البحث بإثبات الصانع.

وشخصت لها العيون، وهي حقيقة معرفة الله سبحانه.

رغم ما اكتسبه بحث «إثبات الواجب ـ جلّت قدرته ـ » من أهمّية عظيمة ـ حتّى عُدَّ الأُسّ الحقيقي والنواة الأولى في أصل الأصول العقدية وهو التوحيد، وأنّ كلّ ما عداه من أبحاث إنّما هي أبحاث طولية تتسلسل في أعقاب بحث إثبات الواجب سبحانه ـ وكذلك بحث أصل الأصول (التوحيد)، إلاّ أنّهما (أي: إثبات الواجب وتوحيده) لا يكادان يرتقيان إلى البحث الذي نريد إبرازه وعرضه في مجموع أبحاث هذا الكتاب (معرفة الله) والذي شاء الله تعالى وكان من محاسن توفيقاته أن يُسمّى بهذا البحث المعظّم وهو معرفة الله سبحانه، والذي يمكن أن نُعبِّر عنه بأنّه يمثِّل حقيقة الأصول برمّتها.

إنّ إثبات وجود الله ما هو إلاّ خطوة يسيرة(١) في طريق معرفته سبحانه، كما أنّ إثبات وحدانيّته ما هو إلاّ خطوة أخرى أيضاً نحو معرفته تعالى ولكنّها أكثر إشراقاً وقوّة وقرباً إلى معرفته، ولكن مع كلّ ذلك فإنّهما خطوتان لا تكفلان لنا تحقيق الهدف الأسمى والمطلب الأجدى والذي من أجله خُلق الخلق بأسره(٢) وهو معرفة الله سبحانه.

إنّ من يعرف الله سبحانه لا يمكن أن يعصيه طرفة عين أبداً. فالعصيان ـ أيّاً كانت أسبابه ـ مرجعه إلى الجهل بمن يُعصى، ولذلك تجد أهل العصمة من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لم يعصوا الله طرفة عين أبداً؛ لأنّهم عرفوه

---

(١) عُبّر عنها باليسيرة رغم أهمّيتها وضرورتها لأنّها لا تحتاج إلى جهد كبير، فإثبات الواجب أمرٌ مفروغ منه وكفى بالفطرة شاهداً وشهيداً.

(٢) إشارة إلى الحديث القدسيّ المشهور: «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف**». انظر: شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٢٢.

فخافوه حقّاً وآمنوا به صدقاً وأطاعوه حبّاً، ووضعوا ما اشتُرِط عليهم نُصبَ أعينهم وقابلوه بالوفاء[١].

وكفى دليلاً على اقتران المعرفة بالطاعة التامّة دون أن يكون للمطلبين السابقين (إثبات الواجب وتوحيده) ذلك، هو أنّ السواد الأعظم من البشر يقعون في المعصية حتّى المؤمنين منهم، فيتوب المؤمن ويُعاند غير المؤمن، مع أنّ جميع المسلمين بل جميع الموحِّدين ـ أيّاً كانت ديانتهم ـ يقرّون بوجود الله تعالى ويلتزمون بوحدانيّته وخالقيّته لنا ووجوب إطاعته عليهم.

فلا الإقرار بوجوده سبحانه يقي الإنسان من الوقوع في المعصية ولا حتّى الإقرار بوحدانيّته سبحانه. وأمّا معرفته سبحانه فهي الدرع الواقي والحصن المنيع تقي العارف به من الركون لنفسه وتجعله معلّقاً بعزّ قدسه.

فلا يغترّ طالب المعرفة الحقّة بكثرة الأدلّة وتنوّع البراهين على إثبات الواجب ولا يغترّ بكثرتها على توحيده وإن أحكمها، ما لم يوصله ذلك إلى معرفته حقّاً. فمعرفة الحقّ سبحانه هي المؤشّر الحقيقي والكاشف الإنّي عن الاعتقاد بأصل وجوده تعالى وتوحيده، وإلاّ فما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج[٢]!

---

(١) ورد في دعاء الندبة ما هو قريب من هذا المعنى: «**اللّهمَّ لك الحمد على ما جرى به قضاؤك في أوليائك الذين استخلصتهم لنفسك ودينك إذ اخترت لهم جزيل ما عندك من النعيم المُقيم الذي لا زوال له ولا اضمحلال بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنيّة وزخرفها وزبرجها فشرطوا لك ذلك وعلمت منهم الوفاء به فقبلتهم وقرّبتهم...**». انظر: مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ٦٠٦.

(٢) إشارة إلى أنّ كثرة الأدلّة وحدها لا تُجدي الإنسان نفعاً ما لم يتحقّق بالمعرفة ويصير عارفاً بالله تعالى. فبالمعرفة الحقّة يكون الإنسان موحِّداً حقيقيّاً، ومن ثمّ فضعف المعرفة به تكشف عن حجم دائرة توحيده.

وعلى أيّ حال، فإنّ خلاصة ما بحثه الأعلام في أصل الأصول هو إثبات الواجب وتوحيده، ولم يقفوا على حقيقة معرفته سبحانه وطرق الوصول إلى هذه المعرفة الحقّة إلاّ ما ندر، وهو أقرب للخفاء منه إلى الظهور.

والغريب هو أنّهم قد استفادوا جملة من طرق معرفته في إثبات الواجب وتوحيده دون الوقوف على الركن الركين وأُسّ المعرفة الحقّة وهو معرفة الله سبحانه، وكأنّهم قد فرغوا من ذلك في رتبة سابقة أو أنّهم لم يفرّقوا بين المطلبين السابقين وبين معرفته أو أنّهم لم يلتفتوا أساساً إلى أصل المطالب الحقّة وأُسّ المعرفة مطلقاً، وسوف يتّضح لنا ذلك جليّاً في أبحاث طرق معرفته سبحانه.

في ضوء ما تقدّم يكون قد اتّضح لدينا بأنّنا لسنا معنيّين ـ في أبحاث معرفة الله عموماً وأبحاث طرق معرفة الله خصوصاً ـ باستعراض أدلّة إثبات الوجود المقدّس، وبتبع ذلك لسنا معنيّين أيضاً باستعراض أدلّة التوحيد إلاّ لنكات أخرى خارجة عن أصل معرفته سبحانه سيأتي بيانها عند وقوفنا على أدلّة إثبات الواجب.

جديرٌ بالذكر أنّ أبحاث طرق معرفة الله سبحانه وإن كانت مستقلّة عن أبحاث المطلبين السابقين عليها (أبحاث إثبات الواجب وأبحاث توحيده) إلاّ أنّها قد تُفضي ـ ولو ثانياً وبالعرض ـ إلى تأسيس أو ترسيخ المطلبين السابقين.

وينبغي الالتفات إلى أنّ مرادنا من البحث الثاني (التوحيد) هو خصوص ما هو مدوّن في الكتب العلمية العقدية منها والفلسفية، فلا نقصد بذلك مرتبة التوحيد الحقّة التي يرتقي فيها الإنسان إلى مرتبة

الكاملية، فإنّها تعبير آخر عن نفس معرفة الله تعالى، ولذا لا توجد اثنينية في المقام بين معرفته الحقّة وبين توحيده الحقّ. وبناءً على ذلك فإنّ كلّ من لم يعرفه حقّاً لم يوحّده حقّاً، وكلّ من لم يوحّده حقّاً لم يعرفه حقّاً أيضاً، فيكون العكس هنا لغوياً لا منطقياً(١)، فانتبه.

إذاً فما دوّنه أصحاب الفنّ والصناعة في إثبات الواجب وتوحيده من أدلّة عقلية ونقلية، لا صلة لها ببحث معرفة الله تعالى إلاّ في حدود ضيّقة جدّاً، فتكون مقدّمة أو خطوة مهمّة نحو تحصيل المعرفة بالله تعالى لا أنّها تكفل لنا معرفته؛ فإنّ إثبات وجود الشيء هو غير المعرفة به، كما أنّ إثبات وحدانيّته هو غير المعرفة الحقّة به أيضاً، فإنّ كلّ إنسان منّا يعلم جيّداً أنّه موجود وأنّ وجوده واحد في هذه الدنيا فليس له وجود آخر في عالم المادّة، ولكن هذين العلمين لا يغنيانه عن معرفة نفسه ـ وما أقلّ العارفين بأنفسهم! سواء على مستوى الظاهر، أي: معرفة التركيبة العضوية المادّية له، أو على مستوى الباطن، أي: وجوده الروحيّ المجرّد وصورته الباطنية ـ ولذا نجده متخبّطاً في استخدام قواه المادّية والروحية بشكل لافت للنظر.

وبذلك نخلص إلى أنّ أدلّة المتكلّمين وبراهين الفلاسفة الإلهيّين ـ من برهان النظم حتّى برهان الصدّيقين ـ لا تخرج عن إثبات المطلب الأوّل وهو إثبات الواجب تعالى، أي: إثبات وجوده، لا معرفة حقيقة وجوده المقدّس، وإن كانت أدلّتهم قد عنونت أحياناً بعناوين تُشير إلى معرفته تعالى

---

(١) تنعكس القضيّة الموجبة الكلّية ـ بالعكس المستوي ـ إلى موجبة جزئية، من قبيل: كلّ ذهب معدن، فإنّ عكسها المستوي هو: بعض المعدن ذهب.

وأمّا العكس اللغوي فالقضية المنعكسة تحافظ على كمّها، فنقول مثلاً: كلّ موحِّد حقيقي هو عارف بالله تعالى، وكلّ عارف بالله تعالى هو موحِّد حقيقي.

تصريحاً[١] أو تلميحاً[٢].

تأصيل الفرق قرآنياً

لم يتعرّض القرآن الكريم إلى قضية إثبات الواجب البتّة، بخلاف قضية التوحيد ومعرفته الحقّة فقد تصدّرتا قائمة اهتماماته وتناولهما في أكثر من مناسبة.

إنّ المنهج القرآني توحيديّ معرفيّ خالص ينطلق في جميع قضاياه العقدية من أصل ثابت وهو وجود الله تعالى، ليرتّب مجموعة نتائج معرفية ـ سواء في دائرة التوحيد أو العدل أو المعاد ـ بناءً على ذلك الأصل المعرفي الأوّل وهو وجوده المقدّس.

بعبارة أخرى: إنّ الأصل الأوّلي في منهجية القرآن الكريم هو المفروغية من وجود الواجب سبحانه، فينطلق من حضور المولى جلّ وعلا لا من غيابه، وبخلاف هذه المنهجية انطلقت الأبحاث الكلامية والفلسفية حتّى عقدوا أبواباً وألّفوا كُتباً في إثبات الواجب، ولا ريب أنّ إثبات الواجب لابدّ أن ينطلق ـ منطقياً ـ من غيابه إلى حضوره بالدليل القطعيّ، وهذا هو الفرق الأوّل والجوهري بين المناهج العقلية ـ الكلامية والحكمية ـ وبين المنهج القرآني في مسألة وجود الله تعالى.

---

(١) انظر: الإلهيّات للشيخ السبحاني، مصدر سابق: ج١ ص ٢٧، حيث نجده يُعبّر عن أدلّة وجود الله تعالى بـ «طرق معرفة الله» مع أنّها لا تؤدّي إلى معرفته وإنّما إلى إثبات وجوده فقط، وشتّان بين إثبات الوجود وبين معرفة حقيقة الموجود. نعم، إنّها أدلّة تؤدّي إلى المعرفة بأصل وجوده لا المعرفة بحقيقة وجوده.

(٢) كما هو الحال في معظم الكتب العقائدية الأخرى.

وأمّا الفارق الآخر فإنّه يكمن في اعتماد المناهج العقلية على مقدّمات واصطلاحات خاصّة بهم في حين إنّنا نجد القرآن الكريم يعتمد الخطابات المباشرة وذات النَفَس العرفي مع الناس، ويضرب الأمثلة لهم مخاطباً بذلك وجدانهم وفطرتهم ومرتكزاتهم الأوّلية التي لا يغفل عنها إلاّ من صدئ قلبه، فكانت الأمثلة مادّة أوّلية في إثبات مطالبه، ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(١)، فهي دعوة للتفكّر في جملة منها، وفي جملة أخرى للتذكّر ﴿**وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾(٢)، وأحياناً لتنبيه العقلاء ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾(٣).

وحيث إنّ المخاطب الأوّل في البيانات القرآنية هو الإنسان فإنّه هو المقصود بالتفكّر والتذكّر والتعقّل، فيكون بذلك قد أُعطي له كلّ ما يحتاجه في مسيرته المعرفية، وقد نبّه القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...**﴾(٤) أي: بيّنّا للناس من كلّ مَثَل يحتاجون إليه(٥).

ولا ينبغي الإغفال عن كون الأمثلة القرآنية في المعارف الإلهية تستبطن أدلّة عقلية قطعية مُحكمة لم تظهر بمفردات واصطلاحات حِكمية أو كلامية؛ لحكمة عظيمة وهي أنّ القرآن الكريم لم ينزل إلى طبقة خاصّة من

---

(١) الحشر: ٢١.

(٢) إبراهيم: ٢٥.

(٣) العنكبوت: ٤٣.

(٤) الكهف: ٥٤.

(٥) انظر: التبيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٧ ص ٥٩.

الناس بل نزل للناس أجمعين، فكان المناسب لهم أن يعتمدوا الأمثلة في الدليلية على مطالبه العقدية، بل غير العقدية أيضاً.

وعلى أيّ حال، فإنّ المفروغية عن وجوده تعالى هي الأصل الأوّل الذي اعتمده القرآن الكريم في خطاباته العقدية، ولعلّ ذلك يعود إلى نكات عدّة يمكن التقاط بعضها من الجوّ القرآني العام وروح الدِّين المتحرّكة في أصوله وفروعه والمُحرِّكة للمخاطبين نحو الطاعة وتحصيل الكمالات، وأيضاً من سيرة الأنبياء والرسل والأوصياء عليهم السلام.

النكتة الأولى: أنّ الجوّ القرآني وروح الدِّين وسيرة المعصومين عليهم السلام قد اعتمدت قضيّة رئيسية اعتبرتها حقيقة ثابتة لا يمكن التنصّل عنها وهي كرامة الإنسان وقدسية وجوده وكونه يُمثِّل حجر الزاوية في جميع تفصيلات عالم الإمكان، الكلّية منها والجزئية، وكفى بالإنسان كرامة وعزّة أن يكون هو الصادر الأوّل من بين جميع موجودات عالم الإمكان؛ قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[1].

وقد بلغ التكريم مرتبة أن يُسخّر للناس جميع ما في السماوات والأرض؛ قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾[2].

ولم يُبقِ نعمة من نعمه الظاهرة والباطنة إلاّ وأسبغها على الإنسان؛ ﴿**وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾[3]، وعلى هذا المنوال سرت هذه الروح التكريمية وتجسّدت في حركة الدِّين والمعصومين عليهم السلام.

---

(١) الإسراء: ٧٠.
(٢) لقمان: ٢٠.
(٣) لقمان: ٢٠.

وعليه فإنّ عرض قضية وجود الله تعالى على طاولة البحث القرآني ربّما لا يتناسب مع ذلك التكريم العظيم للإنسان.

بعبارة أخرى: إنّ الاستخفاف بالمخاطب ينافي احترامه وتكريمه، وفي عرض مسألة إثبات الواجب الفطرية ولفت النظر إليها نوعٌ من الاستخفاف به، أو على الأقلّ فيها ما ينافي احترامه وتقديره، وهذا يعني أنّ المنهج القرآني قد تعامل على أساس مفروغية الإنسان عن وجود الله تعالى فضلاً عن مفروغيّته هو ـ أي القرآن ـ عن أصل إثبات الواجب.

النكتة الثانية: أنّ الله تعالى قد أوجد في فطرة الإنسان ما يكفل له الفراغ عن أصل إثبات الواجب سبحانه، وترَكَ له المجال واسعاً للتفكّر والتأمّل في وحدانية هذا الواجب وحقيقته.

أي: إنّ مجموعة الأسئلة التي تولد مع الإنسان والتي تتعلّق بمبدئه وسيره ومعاده تحمل في طيّاتها أجوبة عن أصل وجود الله سبحانه. فالذي يسأل: من هو الخالق؟ أين يوجد الخالق؟ كيف نرى الخالق؟ كيف وُجِد الخالق؟ ما هو الخالق؟ ـ وغير ذلك من الأسئلة المصيرية في نظم عقيدة الإنسان والتي قد تختلف صيغها ولكنّها تجتمع في المضمون ـ يكون قد فرغ من أصل وجود الخالق[1].

---

(١) إنّ هذه الأسئلة المصيريـّة والتي عادةً ما تُثار في فترة زمنية محدودة من حياة الإنسان تُعدّ مؤشراً جيّداً على بدء حركة عقل وفكر الإنسان للنظر في القضايا الغيبيّة. إنّها حركة فكرية مهمّة يحاول السائل من خلالها ـ مهما بلغت سذاجته ـ الوصول إلى درجة من الاتّزان المعرفيّ المطلوب عقلائيّاً، فليس السائل هنا بصدد الإثارة والتشكيك بقدر ما هو بصدد تنظيم منظومته الفكريّة ليبدأ الحركة الصحيحة في فهم وصنع الحياة، ولذا سيكتشف السائل ـ ولو بعد حين ـ أهمّية وضرورة ما سأل عنه=

بعبارة فنّية: إنّه يسأل ويبحث في محمولات القضية لا في موضوعها، فلا يوجد عنده إبهام في أصل الموضوع وهو وجوده تعالى[1]، إلاّ من خُولط في عقله أو ركن إلى أقيسة غُولط في مقدّماتها فانتخب له ما هو مخالف للفطرة، فيظلّ يعيش صراعاً عميقاً إلى أن ينتهي به المطاف إلى تصحيح ما فاته، أو العناد بعد حصول اليقين له؛ قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾[2] وأيّ فساد أعظم من حجب النفس عن اتّباع الحقّ والإصغاء لنداء الفطرة؟

وعلى أيّ حال، فما دامت الأسئلة المثارة تصبّ في دائرة المحمول، فإنّه ليس من المنطق بمكان أن يُرجع القرآن الكريم مخاطبه ـ الإنسان ـ إلى المربّع الأوّل والخطوة الأولى، ولذا فهو يسير معه سيراً معرفيّاً يوافق فيه خزينه الفطريّ الذي يستوي فيه الجميع؛ ما يعني تجاوزه للمسألة الأولى أو الحقيقة الأولى التي وقف عليها الإنسان بنفسه وهي أصل وجوده تعالى.

ولذلك نجد القرآن الكريم قد تعامل مع هذا الأمر الوجداني ـ وجود

= وفيه، كما أنّه سيكتشف أيضاً الأخطاء الواضحة في جملة من أسئلته الساذجة، وهذا ما عنيناه بحصول مرتبة مهمّة من الاتّزان المعرفيّ المطلوب، ولذا فمن الأخطاء الفاحشة إعاقة مثل هذه الأسئلة الملحّة ـ لاسيّما في بداية الحركة الفكرية لديه ـ أو تسفيه السائل أو زجره، كما أنّه من الخطأ أيضاً أن يتصدّى القاصرون فكرياً ومعلوماتياً للإجابة عنها. (منه).

(١) وربّما لأجل ذلك لم يصحّ التقليد في هذه المسائل؛ لأنّ الاجتهاد والتأمّل فيها لا يحتاج إلى عناء وجهد كبيرين. فجميع مقدّمات أقيستها فطرية في متناول الجميع، فلا معنى أن يُقلّد فيها بعضنا الأخر، فمن أراد الرجوع فيها إلى غيره يكون قد استخفّ بعقله ونفسه.

(٢) النمل: ١٤.

الله تعالى ـ كأصل موضوعيّ مفروغ عنه، فلم يقف عنده إلاّ موقفاً واحداً أثار فيه سؤالاً استنكاريّاً حول القضية لا سؤالاً استفهاميّاً، وهو قوله تعالى: ﴿**أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾(١)، ومعنى الاستنكار هنا هو كون الشكّ فيه تعالى يُفضي إلى الشكّ في أصل الوجود الإمكاني وهذه الواقعية الحسّية المرئية التي لا يمكن أن ينكرها إنسان ذو فطرة سليمة كما هو واضح.

لذا قرن الله تعالى وجوده المقدّس بأهمّ شواخص عالم الإمكان الحاضرة حسّاً وهي السماوات والأرض، وكأنّ الآية تريد القول: كيف يتسنّى لأحد الشكّ بالله تعالى وهو يرى نصب عينيه السماوات والأرض؟ ألا تحتاج هذه الموجودات إلى فاطر ـ خالق ـ لها؟

إنّه سؤال استنكاريّ يُراد منه إرجاع الشاكّ ـ إن وُجد ـ إلى فطرته ووجدانه، ولذلك لم يفترض القرآن الكريم في جميع آياته وفي جميع مراتبه عدم وجود الله تعالى أو افتراض غيابه سبحانه ليبحث وجوده أو يقدّم دليلاً على ذلك وإنّما كان ينطلق دائماً من مفروغية وجوده تعالى ليبحث بعدها في وحدانيّته ومعرفته الحقّة، فنجده يُقدِّم لنا تارةً دليلاً يخاطب به العقول ليقودها إلى الإقرار بوحدانيّته، من قبيل قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾(٢)، وتارةً أخرى يقدّم لنا دليلاً للوصول إلى معرفته، من قبيل: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾(٣)، ولكن ريح الشكّ

---

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) فصّلت: ٥٣.

وجدران الغفلة يمنعان كثيراً من بني الإنسان عن رصد آياته[١] وقطف ثمار معرفته، حتّى تكاد ﴿تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَان سَحِيق﴾[٢].

ولذلك احتاجت إراءتنا إلى إيقان وإبصار؛ قال تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[٣].

فهذه الآيات الثلاث لا علاقة لها البتّة بالبحث الوجودي لله تبارك وتعالى، وإنّما هي مورد لوحدانيته تارةً ولمعرفته تارةً أخرى.

وأمّا تلك الحقيقة الحقّة (وجوده تعالى) فقد انطلق القرآن الكريم من مبدأ وأصالة المفروغية عنها سواء في لحاظ مضامينه ومرتكزاته الأساسية أو في إطار إدراك ومعتقدات الناس أجمعين. ولعلّ من أبلغ الإشارات إلى هذه المفروغية المعرفية بلحاظيها قولَه تعالى: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٤]، وبمراجعة يسيرة نجد أنّ المشركين على شركهم وكفرهم يقرّون بوجود الله تعالى ويُصرّحون بأنّهم إنّما يعبدون ما سوى الله تعالى ليقرّبوهم إلى الله زلفى؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾[٥]. ولأجل كلّ ذلك نجد القرآن

---

(١) لا يراد برصد الآيات في مستواها الظاهريّ؛ فذلك مرئيّ حتّى للدوابّ فضلاً عن الإنسان، بل يراد به ما بعد الظاهر منها سواء ما تعلّق بحقيقة الارتباط بينها، أو بحقيقة نفسها، أو بكونها المحمول المرئيّ أوّلاً ـ بحسب الظاهر ـ وموضوعه المرئيّ ثانياً وجود الله سبحانه، أو بكونها الموضوع والمحمول معاً فتكون شأناً من شؤونه، فيكون مشهوداً في الشاهد عليه أوّلاً وبالذات ولا مشهود غيره.

(٢) الحجّ: ٣١.

(٣) الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

(٤) إبراهيم: ١٠.

(٥) الزمر: ٣.

الكريم يتعامل بصورة واضحة ومباشرة في عرض الصفات الإلهية، ابتداءً من السور الأولى التي اهتمّت بالعقائد ولم تتعرّض للفروع البتّة، وهذا المعنى نشاهده بوضوح في جميع الموارد التي تعرّض لها من قبيل قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد**﴾(١).

وما نخلص إليه هو أنّ القرآن الكريم لم يلفت النظر إلى مسألة إثبات الواجب؛ لأنّها فطرية وجدانية، وإنّما شرع في أبحاث محمولات هذا الموضوع المفروغ عنه، فطلب من الإنسان أن يتفكّر ويتأمّل ويتذكّر ويتحقّق سواء في نفسه ـ أي الإنسان ـ أو في آياته الأخرى؛ قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾(٢)، ولا ريب أنّ الوقوف على الحقائق الوجودية الآفاقية منها والأنفسية لا يكون إلاّ بتحقيق تلك الدعوة القرآنية الخالدة إلى التأمّل والتفكّر بقسميه العقليّ والقلبيّ فيدرك العلائق الظاهرة ويُشاهد السرّ المودع فيها.

وبذلك يتّضح للإنسان أنّ هدفية التفكّر والتأمّل هو الحصول على تلك المعرفة الحقّة والغاية الأسمى التي من أجلها خُلق الإنسان، «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف**»(٣).

---

(١) سورة الإخلاص.

(٢) فصّلت: ٥٣.

(٣) حديث قدسيّ رواه المجلسيّ في بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٨٤ ص ٣٤٤.
جديرٌ بالذِّكر أنّ لهذا الحديث القدسي قراءة أخرى في مقطعه الأخير (لكي أُعرَف) حيث يُقرأ بصيغة المبنيّ للمعلوم بدلاً عن المبنيّ للمجهول، أي: لكي أَعرف بفتح الهمزة وكسر الراء، فيكون مفاده: لكي أعرف بأنّي عُرفت، وهذا لا يكون إلاّ بعد =

وبذلك يتّضح جدّاً الفرق الأساسي بين ذلك الأصل الفطري ـ وجود الله تعالى ـ وبين الدعوة القرآنية إلى معرفة الله تعالى.

جديرٌ بالذِّكر أنّ المنهجة القرآنية لم تنطلق على أساس مفروغية وجوده تعالى فحسب، بل اعتمدت هذا الأصل الموضوعي (المفروغية) في مسألة التوحيد أيضاً ـ ولو بمعناه الإجماليّ العامّ ـ نظراً لثبوته هو الآخر بالفطرة وأصل الخلقة، وربّما أشير إلى مفروغية المعرفة التوحيدية بقوله تعالى: ﴿**أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[1] أيضاً، كما يرى ذلك بعض الأساطين[2]، وهو صحيح أيضاً ولكن الآية الشريفة أبلغ في الإشارة إلى الأصل الأوّل (وجوده تعالى) لاسيّما إذا فُسّرت كلمة (فاطر) بالخالق.

وعلى أيّ حال، فإنّ أبلغ ما أُشير به إلى وحدانية الله تعالى جاء في آية أخرى اعتبرت التوحيد أمراً مُسلّماً به لكلّ ذي عقل سويّ، ولذا نعتت غير الموحِّدين بالسفه؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾[3]، ومن الواضح أنّ ملّة إبراهيم عليه السلام هي التوحيد ﴿**فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[4]. فالعقل ـ مستقلاً ـ يضطرّ

= خَلق الخلق وإقرارهم به، وقد حصلت المعرفة بمعرفتهم إيّاه تعالى في ذلك اليوم الملكوتيّ المسمّى بيوم الميثاق والعهد الذي نسيه الإنسان نتيجة اختلاطه بعالم المادّة، ولكن سيذكره ولو بعد حين، كما جاء في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام؛ قال: **نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه يوماً**. علل الشرائع، مصدر سابق: ج١ ص ١١٨ ح ١.

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) المراد به السيّد العلاّمة الطباطبائي. انظر: الميزان، مصدر سابق: ج١٢ ص ٢٥.

(٣) البقرة: ١٣٠.

(٤) آل عمران: ٩٥.

الإنسانَ إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى، ودون ذلك لا يخرج عن كونه استخفافاً بالعقل وإلغاءً له، وإنكاراً لنداء الفطرة، وقد ورد في حديث قدسيّ ما يؤيّد أنّ الخلق مفطور على التوحيد، فقد ورد «**إنّي خلقت عبادي حنفاء كلّهم وإنّهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم...**»[١].

التزام المنهجة القرآنية

بعد أن اتّضح لنا أنّ البحث المعرفيّ الحقّ والدعوة القرآنية الأُولى هي الدعوة لمعرفة الله سبحانه لا أصل وجوده، كان مقتضى القاعدة هو عدم التعرّض إلى البحث الأوّل (إثبات الواجب) نظراً لالتزامنا واتّباعنا للمنهجة القرآنية الحقّة، ولكنّنا وجدنا ـ وفقاً للمنهجة العامّة التي نسلكها في إيصال المعارف الإلهية كافّة، خاصّها وعامّها، في تنبيهاتها واستدلالاتها ـ أنّ خروج أبحاث وأدلّة إثبات الواجب تعالى عن أهداف ومنهجة أبحاثنا في (معرفة الله تعالى) لا تعفينا من التعرّض النسبيّ لأبحاث الأصل الأوّل (إثبات الواجب)، ولذلك ارتأينا درج أبرز العناوين والبراهين المساقة في المقام، ثمّ التذكير والتعريف ببعض منها بإيجاز، ثمّ انتخاب أبرز البراهين المعتمدة وأقربها إلى النفَس والوجدان والجوّ القرآني، لنقف عندها بشيء من التفصيل؛ حرصاً منّا على تتميم الفائدة واختصاراً للقارئ الكريم.

أمّا فيما يتعلّق بالبحث أو المطلب الثاني (التوحيد) فقد وقفنا عنده مفصّلاً بمحتواه الظاهري في كتابنا «التوحيد»[٢].

---

(١) شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ج٨ ص ٣٧.

(٢) التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، للسيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، نشر دار الصادقين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

وبذلك نكون قد حاولنا تتميم منظومة فكرية عقدية في مجال الإلهيّات بالمعنى الأخصّ[1]، والتي تضمّ في منهجيّتنا الأبعاد الثلاثة وهي:

١ ـ إثبات الواجب.

---

(١) يمكن تقسيم الفلسفة الإسلامية إلى قسمين، هما:

• الفلسفة بالمعنى الأعمّ، حيث ضمّت جميع فروع الحكمة النظرية والعملية، فشملت الرياضيات والطبيعيّات والحكمة الإلهية.

• الفلسفة بالمعنى الأخصّ، وهي ما اقتصر فيها على الحكمة الإلهية فقط.

وهذا القسم الثاني ـ الحكمة الإلهية ـ ينقسم إلى قسمين أيضاً هما:

أوّلاً: الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، حيث يبحث فيه الأحكام العامّة للوجود (الأمور العامّة)، من قبيل: كلّيات مباحث الوجود، الوجود الخارجيّ والذهنيّ، الموادّ الثلاث، أحكام الماهية، المقولات... الخ.

ثانياً: الإلهيات بالمعنى الأخصّ، ويُبحث فيه إثبات الواجب وصفاته وأفعاله.

علماً أنّ هذا القسم الأخير يرجع ـ بحسب التحقيق ـ إلى مسألة من مسائل الأمور العامّة وهي مسألة «الوجوب والإمكان». انظر: دروس **في الحكمة المتعالية** للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ج١ص١٢٤.

فموضوع الإلهيات بالمعنى الأعمّ هو الوجود مطلقاً دون لحاظ قيد فيه، فيشمل بإطلاقه الوجود الواجبيّ، وأمّا موضوع الإلهيات بالمعنى الأخصّ فهو الوجود الواجبيّ فقط، حيث تبحث فيه ذاته وصفاته وأفعاله، كما عرفت، وأمّا النكتة في تسمية الإلهيات بالمعنى الأعمّ بالإلهيات رغم أنّ موضوعها هو الوجود مطلقاً ـ أي: الأعمّ من الواجب والممكن ـ فيمكن الإجابة عنه بأنّ البحث في أحوال الوجود مطلقاً لا ينفكّ عن بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، لأنّه ـ أي: البحث الأوّل ـ يرجع إلى بحث الوجود الواجبيّ وأفعاله، فإنّ الواجب هو نفسه تعالى، والممكن هو آثاره سبحانه، فيكون البحث عن الوجود المطلق هو بحث بنحو آخر عن الواجب سبحانه. انظر: **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، للشيخ المحقّق محمّد تقي الآملي: ج١ ص ٤٢١، نشر مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الثانية، قم.

٢ ـ التوحيد.
٣ ـ معرفة الله سبحانه.

إثبات الواجب

اتّضح لنا أنّ مسألة إثبات الواجب تعالى أمر وجدانيّ لا يحتاج الإنسان فيه سوى قليل من التأمّل وعود سريع إلى ما هو مركوز في فطرته الأولى، وأنّ ما أُودع في سرّه من أسئلة مُلحّة تستبطن إجابات كثيرة لتلك المسألة، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا سمّيت براهين إثبات الواجب بذلك، مع أنّ البراهين تستدعي أن تكون المسألة المسوقة فيها نظرية لا بديهية وجدانية؟

الصحيح هو أنّ جميع البراهين المسوقة في المقام وإن كانت تشتمل على جميع مقوّمات البراهين الحقيقية من أقيسة منطقية مُنتجة ومقدّمات يقينية أو منتهية إلى اليقين ولكنّها في حقيقة الأمر لا تعدو كونها منبّهات لذلك الأمر الفطري، فإذا ما نظرنا إليها بما هي فإنّها براهين حقيقية، ولكنّنا إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى وحيثية أخرى، وهي المطلوب إثباته فيها، فإنّها لا تخرج عن دائرة التنبيهات، لأنّها لا تؤسّس لنا شيئاً البتّة وإنّما تنبّه الوجدان إلى ما هو مركوز في فطرة الإنسان وعقله الباطني.

هذا، وقد ذكرت في المقام مجموعة كبيرة من البراهين سنقف عندها ضمن المنهجة التي أشرنا إليها سلفاً.

عَنْوَنة البراهين

حاولنا هنا درج مجموعة عناوين لبراهين معتبرة في إثبات الواجب بغية الاطّلاع عليها أوّلاً، وللبحث فيما لا نتعرّض له في هذا الفصل من قبل القارئ ثانياً، وتعميماً للفائدة وإتماماً للحجّة ثالثاً.

أمّا العناوين فهي:

١ ـ برهان الفطرة.

٢ ـ برهان الإمكان والوجوب (الإمكان الماهوي).

٣ ـ برهان الغنى والفقر (الإمكان الوجودي).

٤ ـ برهان الحدوث.

٥ ـ برهان المعلولية.

٦ ـ برهان الضرورة والوجود.

٧ ـ برهان المحدودية.

٨ ـ برهان التدبير والهداية.

٩ ـ برهان الأخلاق والعقل العمليّ.

١٠ ـ برهان درجات الكمال.

١١ ـ برهان الأثر والمؤثّر.

١٢ ـ برهان الإجماع البشريّ.

١٣ ـ برهان النفس.

١٤ ـ برهان القوّة والفعل.

١٥ ـ برهان الحركة.

١٦ ـ برهان النظم.

١٧ ـ برهان الصدِّيقين.

ولا ريب أنّ هنالك براهين أخرى يصعب حصرها فهي ـ كما قيل ـ بعدد أنفاس الخلائق، وكلّ برهان منها له عدّة وجوه وتقريبات بحسب السقف المعرفيّ الذي يرتكز عليه المُستدلّ في تقريبه وطريقة فهمه.

والآن وبعد هذه العنونة المجرّدة للبراهين المعتبرة والتي وردت في

كلمات الحكماء والمتكلِّمين، حاولنا أن ننتخب ثلاثة منها للتعريف بها بشكل موجز وثلاثة أخرى نقف عندها بشيء من التفصيل.

برهان النظم

وهو من أوضح وأيسر البراهين المتداولة في المقام، وتقريبه: إنّنا عندما نلاحظ جميع الظواهر الطبيعية نجدها قائمة على أساس نظام دقيق جدّاً، وإنّ العقل يُدرك ذلك جيّداً ويُدرك بتبع ذلك أنّ هذا النظام والانسجام التامّ لابدّ أن يقف خلفه ناظم عالم مدبِّر، وأنّه يستحيل صدوره عن طريق الصدفة العمياء.

ومن جملة الظواهر الطبيعية والكونية المُشاهدة والمحسوسة اختلاف الليل والنهار وتوارد الفصول الأربعة وارتفاع البخار وتكوّن السحاب وسقوط المطر، والمجموعة الهائلة جدّاً من الأنظمة الدقيقة في تركيبة الجسد الإنساني والحيواني والنباتي، وغير ذلك ممّا لا يُعدّ ولا يُحصى، ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[1]، ولعلّ أوّل شيء منظور لكلّ إنسان سويّ هو هذا النظام القائم الذي لم يظهر منه إلاّ القليل وما خفي أعظم. وفي ضوء وجود هذا النظام الدقيق يدرك الإنسان وجود الناظم والخالق له.

إنّ برهان النظم يُعدّ من البراهين الإنيّة التي ينتقل فيها المستدلّ من المعلول إلى علّته، وفي المقام ينتقل المستدلّ من النظام (المعلول) إلى الناظم والخالق والمُوجِد له (العلّة) وبذلك يثبت المطلوب.

وفي برهان الإنّ كلام يُخرجنا التفصيل فيه عن محلّ الكلام.

---

(١) يونس: ١٠١.

برهان الإمكان والوجوب

الملحوظ لنا أوّلاً والثابت بالوجدان هو وجود أصل الواقعية ـ عالم الخارج ـ وإن حصل اختلاف في تفصيلاتها إلاّ أنّ وجودها مفروغ عنه وإلاّ لزم القول بالسفسطة.

وهذه الواقعية الخارجية إذا وضعنا يدنا على أيّ عيّنة منها فإنّها إمّا أن تستدعي لذاتها ضرورة الوجود أو لا تستدعي في حدّ ذاتها وجوداً أو عدماً فتتساوى النسبة فيها، والأوّل واجب والثاني ممكن، فالوجوب يعني ضرورة الوجود، والإمكان يعني تساوي النسبة للوجود والعدم.

وحيث إنّ الممكن لا يستدعي وجوداً أو عدماً بحدّ ذاته فإنّه لابدّ من علّة لإخراجه من حدّ التساوي إلى أحد طرفي النسبة ـ الوجود أو العدم ـ ويكفي في طرف العدم عدم وجود علّته، وأمّا في طرف الوجود فلابدّ من علّة وجوده.

بعبارة أخرى: إنّ مجرّد افتراض عدم وجود علّة، يُفضي إلى ترجيح الطرف المقابل وهو عدمه. فإن ترجَّح طرف الوجود لوجود علّته، نحقّق في علّته، فإن كانت علّته ممكناً آخر، نقلنا الكلام إلى علّة الآخر ـ لأنّه ممكن يحتاج إلى علّة ـ فإن كانت علّة ذلك الآخر واجباً ثبت المطلوب، وإن كانت علّة الآخر ممكناً أيضاً لزم التسلسل الباطل عقلاً، وأمّا إذا كانت علّة الأخر هو نفس الممكن السابق عليه المعلول له لزم الدور الباطل عقلاً أيضاً.

والتسلسل الباطل في المقام هو التسلسل في العلل الفاعلة، حيث الانتقال من علّة ممكنة إلى أخرى فتذهب الحلقة ولا تعود.

وأمّا الدور فهو أن يتوقّف كلّ من الطرفين في وجوده على الآخر

والذي يُفضي بدوره إلى توقّف الشيء على نفسه، وهو محال عقلاً[(١)].

وممّا تقدّم يُعلم أنّ هذا البرهان يتوقّف على مقدّمة ضرورية وهي إبطال الدور والتسلسل في رتبة سابقة، وهذا بخلاف برهان الغنى والفقر فإنّه مُبطل للدور والتسلسل بنفسه كما سيأتي.

هذا ما يذكر عادةً في تقرير برهان الإمكان والوجوب، بيدَ أنّ ما نراه في المقام هو عدم احتياج هذا البرهان إلى إبطال الدور والتسلسل في رتبة

---

(١) يذكر في سبب بطلان الدور رجوعه إلى اجتماع النقيضين حيث يكون الشيء علّة ومعلولاً لطرف واحد، ويكون الشيء نفسه متقدّماً ومتأخّراً، وموجوداً ومعدوماً، ومقوّماً لمعلوله ومتقوّماً به.

وأمّا التسلسل فبطلانه واضح لأنّه يؤدّي إلى بطلان أصل الواقعية الثابتة بالوجدان والفطرة السليمة. ويمكن تقريب بطلانه بمثال قريب من الذهن: لو أنّ شخصاً قال: لا يدخل شخص من هذا الباب إلاّ إذا دخل شخص آخر قبله، فإن جاء الشخص الآخر فإنّه لا يستطيع الدخول أيضاً لأنّه لابدّ أن يدخل شخص آخر قبله ليدخل هو، وهكذا الحال في الثالث والرابع و... وبالتالي لن يتمكّن أحد من الدخول أبداً، وهكذا الحال في المقام فإنّ كلّ ممكن لا يمكن أن يوجد إلاّ إذا وجدت علّته، فإن كان علّته ممكناً آخر فالآخر لا يمكن أن يُوجد إلاّ إذا وجدت علّته، فإن كانت علّته ممكناً آخر أيضاً فهو الآخر لا يمكن أن يوجد إلاّ إذا وجدت علّته، فإن تسلسلنا من ممكن لآخر دون أن ننتهي إلى واجب لا يحتاج في وجوده إلى علّة خارجة عنه فلازم ذلك عدم وجود شيء أصلاً، وهذا هو معنى نكران الواقعية وعالم الخارج، المُفضي بدوره إلى القول بالسفسطة.

وعليه فلابدّ من الانتهاء إلى علّة واجبة غير مسبوقة ولا ملحوقة بعدم وإلاّ وقعنا في الدور أو التسلسل الباطلين عقلاً.

وقد عرفت أنّ التسلسل الباطل هو خصوص التسلسل في العلل الفاعلة التي تُعطي الوجود، وأمّا في الحوادث المادّية فلا محذور من لزوم التسلسل، وفي الأوّل كان محلّ الكلام.

سابقة، أي أنّه لا يتوقّف على ذلك، ببيان مفاده: أنّنا في إثبات الممكن إنّما نحتاج إلى الواجب لا غير، فإذا قلنا: ما هو علّة الممكن؟ نجيب بأنّه الواجب لا غير، وهذا كاف في المقام فلا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل. نعم إذا قلنا بأنّ علّة الممكن ممكن آخر، لزم إبطال الدور والتسلسل. ومن الواضح أنّنا بقولنا: إنّ علّة الممكن ممكن آخر، لا نكون قد أجبنا عن السؤال الأوّل، فالممكن يحتاج إلى واجب لا إلى ممكن مثله.

ومن ثمّ فإنّنا لا نحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل في برهان الإمكان والوجوب، فضلاً عن عدم احتياج ذلك في برهان الغنى والفقر.

نعم، عدم الاحتياج إلى إبطال ذلك في برهان الغنى والفقر أوضح منه في برهان الإمكان والوجوب.

جدير بالذكر أنّ برهان الإمكان والوجوب يسمّى أيضاً برهان الإمكان الماهوي؛ لكون الملحوظ فيه طرفي النسبة في الممكن تبعاً للملحوظ في الماهية فإنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الأوّلي، بخلاف الواقع الخارجي أو الحمل الشايع الصناعي فإنّها معدومة إلاّ إذا تحقّقت علّة وجودها.

وعلى أيّ حال، فإنّ برهان الإمكان والوجوب لا يخرج هو الآخر عن برهان الإنّ الذي تقدّمت الإشارة إليه.

برهان الحدوث

هذا البرهان هو الآخر يُعدّ من جملة البراهين الإنيّة، وإجماله هو أنّنا لو وضعنا يدنا على أيّ شيء في هذا العالم المادّي نجده قابلاً للتغيّر ـ وهذا أمر ثابت علمياً وفلسفيّاً ـ والمتغيّر بطبيعته يكون حادثاً لأنّه لم يكن موجوداً ثمّ

أُوجد، والشيء المتغيّر الحادث يحتاج إلى مُحدِث له بالضرورة، فإن كان المُحدِث قديماً أزليّاً ثبت المطلوب، وإن كان المُحدِث محدَثاً أيضاً لزم وجود مُحدِث له، فإن كان مُحدِثه هو السابق عليه لزم الدور، وإن كان مُحدِثُه مُحدَثاً آخر لزم التسلسل، وقد تقدّم بطلانهما.

وعليه لابدّ من الانتهاء إلى مُحدِث غير مُحدَث وهو المطلوب.

وهذا الدليل ـ كسابقه ـ موقوف أيضاً على إبطال الدور والتسلسل في رتبة سابقة، وفي إبطال الدور والتسلسل تفصيلات وأخذ وردّ لا يسع المقام لذكرها، كما هو الحال في أصل برهان الإنّ.

هذا ما حاولنا إيجازه في هذه البراهين الثلاثة (النظم، والإمكان والوجوب، والحدوث) لننتقل بعدها إلى ثلاثة أدلّة أخرى، بشيء من التفصيل.

برهان الفطرة

تقدّم[1] أنّ الإنسان قد فطر على كيفية مخصوصة وهي حبّ وطلب الكمال المطلق، ولذا نجده مدفوعاً بجبلّته نحو هدفه ومحبوبه وهو الكمال المطلق، فيُشاهد ويتأمّل في كلّ مشاهَد له فيجده مقروناً ومحفوفاً بخصوصيّات عديدة أهمّها أنّه:

١ ـ محدود بزمان ومكان معيّن وأنّه تخلو منه الأزمنة والأمكنة الأخرى.

٢ ـ متغيّر متحرّك متنقّل بين القوّة والضعف، وبين الأفول والبزوغ،

(١) انظر الجزء الأوّل، بحث (حبّ الله تعالى).

وبين الصغر والكبر، والصحّة والمرض، والجهل والعلم، و....

٣ ـ مرتبط بأشياء أخرى لا تخرج عن المحدودية والتغيّر والارتباط، فالإنسان لكي يقرأ في كتاب، لابدّ من وجود الكتاب أمامه ووجود ضوء يُبصر بواسطته؛ والضوء إمّا مرتبط بمصباح مرتبط هو الآخر بقوّة كهربائية أو مرتبط بشمعة أو شيء آخر، و...

٤ ـ نسبيّ مهما علت مراتبه، فكلّ واحد منّا مهما بلغت مراتبه العلمية فهناك من هو أعلم منه فيكون محتاجاً إليه؛ ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾(١).

٥ ـ محتاج إلى الآخرين الذين لا يختلفون البتّة عنه في حقيقة الاحتياج هذه، ومن ثمّ لن يجد في كلّ ما يشاهده ويلاحظه المصداق الأمثل لمطلوبه وهدفه وغاية وجوده وهو الكمال المطلق، فكلّ عيّنة يقف عندها ـ ابتداءً من نفسه ـ يجدها مسوّرة بالنقص والقصور. وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: كيف جُبلت نفسه على حبّ الكمال المطلق وطلبه مع عدم وجود مصداق له في الخارج؟

بعبارة أخرى: مَنْ أوجد ذلك الحبّ والداعي في نفسه؟

ولا ريب أنّ الذي أودع في نفسه ذلك الداعي، لا يمكن أن يكون موصوفاً بما تقدّم من الخصوصيّات الخمس لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، فيترشّح من كلّ ذلك ضرورة وجود مصداق حقيقيّ للكمال المطلق قد أودع فينا حبّه وطلب تحصيل كمالاته المطلقة وهو الله سبحانه وتعالى.

فمن الواضح أنّ من المحال أن يُوجد طلب الماء أو الهواء فينا دون أن

---

(١) يوسف: ٧٦.

يوجد في عالم الوجود ماء وهواء، بل لا يتصوّر ذلك فضلاً عن التصديق بوقوعه ولو احتمالاً.

وما نفهمه ونعتقده أنّ الفطرة السليمة لا تُخطئ في تعيين مصداق الكمال المطلق أبداً لأنّه مطبوع فيها، وهي مجبولة عليه مقصورة على حبّه، معلّقة بكمالاته، فتُبصره وتسير نحوه، ولكنّ شوب المادّة وزيف الهوى والعناد والجهل وغير ذلك من تبعات العلائق المادّية تُوجّه بوصلة الفطرة الأولى نحو مصاديق أخرى فيصدّق الإنسان بوليد المادّة وشوبها ويغيب عن صوت القلب ونداء الفطرة الحقّ مستغرقاً بجهل مُطبق مركّب.

ولكنّ الزيف والشوب وبراثن المادّة مهما حجبت الإنسان عن فطرته الأولى بحجب ظلمانية، إلاّ أنّها ستبقى عاجزة تماماً عن إطفاء مصابيح الإقرار بوجود الله تعالى، وقاصرة عن محو آثار الاحتياج إليه ـ وإن اختلفت مسمّياته ـ ولذا احتاج الإنسان إلى التنبيه إلى ما هو مركوز في نفسه ومفطور عليه في جِبلّته الأولى.

يروى أنّ رجلاً سأل الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: يابن رسول الله دُلّني على الله ما هو؟

فقال عليه السلام: **يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟** قال: نعم.

قال عليه السلام: **فهل كُسر بك حيث لا سفينة تُنجيك ولا ساحة تُغنيك؟** قال: نعم.

قال عليه السلام: **فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يُخلّصك من ورائك؟** فقال: نعم.

قال عليه السلام: **فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى،**

وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث»[١].

فالإمام عليه السلام وهو الوجه الذي تهتدي به الرعية لم يُقدّم للسائل حجّة قرآنية أو روائية، ولم يُقرّب له دليلاً عقليّاً صرفاً، وإنّما حرّك فيه نداء فطرته الأولى ووجدانه الصادق ليكون إقراره ذاتياً عملياً خالط عقله وقلبه ولحمه ودمه.

ولعلّ من أروع ما يُمكن أن يُلتفت إليه في النصّ الصادقيّ المتقدِّم هو أنّه عليه السلام قد ابتدأ جوابه بتثبيت تلك الحقيقة الحقّة وهي عبودية كلّ منّا لله تبارك وتعالى، فكنّى السائل عن ربّه بالعبودية لربّه قائلاً له: يا عبد الله! وكأنّه عليه السلام يريد أن يقول له: ﴿**أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[٢]، فحرّك وجدانه ورفع الشكّ عنه.

ولا يخفى أنّ لسؤال السائل المتقدّم وهو قوله (دُلّني على الله ما هو؟) وجهاً آخر غير المسألة عن أصل وجوده تعالى وهو السؤال عن حقيقة الموجود نفسه ـ أي السؤال عمّا كنّا ولا زلنا بصدد بحثه وإيجاد السُّبل للوصول إليه في مجموع أبحاث هذا الكتاب وهو معرفة الله تعالى ـ فطلب السائل وسيلة وطريقاً لذلك، فدلّه الإمام عليه السلام بشكل ضمنيّ على طريق الفطرة.

ولعلّنا نقف مجدّداً عند هذه الرواية الشريفة في بحث طريقية الفطرة إلى معرفة الله تعالى التي نعتقد بأنّها الطريق الأوّل والأقرب والأوضح والأيسر لمعرفته سبحانه.

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٢٣١.

(٢) إبراهيم: ١٠.

عن زرارة قال: سألت أبا جعفر[(١)] عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى﴾**[(٢)]، قال عليه السلام: «**ثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه يوماً، ولولا ذلك لم يدْرِ أحد مَن خالقه ولا مَنْ رازقه**»[(٣)].

ولا ينبغي الإغفال عن قوله عليه السلام: «وسيذكرونه» فإنّه لا يُراد به اليوم الآخر، أي: الآخرة، بل المراد هو يوم ما، سواء أكان في الدنيا أم في البرزخ أم في الآخرة، والذي نميل إليه بل نعتقده هو أنّ كلّ إنسان سوف يذكر يوم العهد والميثاق والإقرار الأوّل في هذه الدنيا إمّا بالمجاهدة والرياضة الشرعية، فتزكو النفس ويصفو القلب، فينفتح الإنسان على معارفه الأولى الحقّة، وإمّا في ساعة احتضاره، وساعة الاحتضار هي خاتمة الدُّنيا وبوّابة البرزخ[(٤)].

---

(١) هو الإمام محمّد بن علي الباقر خامس أئمّة أهل البيت عليهم السلام الاثني عشر.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) علل الشرائع، مصدر سابق: ج١ ص ١١٨ ح ١.

(٤) وما نعتقده في المقام ـ فضلاً عمّا ذكره سيّدنا الأستاذ في حصول التذكّر في هذه الدُّنيا ولو في آخر ساعة منها ـ هو أنّ هذا التذكّر حاصل لكلّ إنسان موحِّد مراراً وتكراراً، ولكن الإنسان لا يلتفت ـ عادةً ـ إلى ذلك، أو أنّه لا يستطيع أن يُفسّر ذلك جيّداً، وشاهدُ تكرار التذكّر بذلك الإقرار هو أنّ كلّ واحد منّا إذا ما نزغه ـ والعياذ بالله ـ نزغٌ من الشيطان، أو حاول التفكّر بالله تعالى ذاتاً أو صفات فإنّ هنالك نداءً باطنيّاً يقفز بقوّة دون استدعاء منه يحسم له الموقف ويُريح ضميره ويجلب له الطمأنينة، وهو نداء: لا إله إلاّ الله، آمنتُ بالله ربّي.

والذي نراه أنّ هذا النداء المتحفّز تلقائياً المدوّي في العقل والروح والقلب والوجدان=

برهان الغنى والفقر

ويطلق على هذا البرهان أيضاً الإمكان الوجودي أو الفقري في قِبال الإمكان الماهويّ ـ برهان الإمكان والوجوب ـ. فإذا ما لُوحظ في الإمكان جهة تساوي النسبة إلى الوجود والعدم فهو إمكان ماهويّ وفق مباني مدرسة الحكمة المشّائية، وإذا ما لُوحظ في الإمكان جهة الافتقار فهو إمكان وجوديّ أو فقريّ وفق مباني مدرسة الحكمة المتعالية. فالمشّاء يرى جهة النسبة، وصاحب الحكمة المتعالية يرى جهة الافتقار، وبهذا اللحاظ الأخير يأخذ برهان الإمكان وجهاً آخر ونمطاً مغايراً أسموه ببرهان الغنى والفقر.

بعبارة أخرى: إنّ المشّائين قد جعلوا الإمكان وصفاً للماهية فلاحظوا فيه جهة النسبة، وأمّا الحكمة المتعالية فروّادها قد جعلوا الإمكان وصفاً للوجود، فلاحظوا جهة الافتقار، وبذلك عندما يُؤخذ ما يقابل الإمكان وهو الوجوب ويُجعل هو الآخر وصفاً للوجود فإنّ المنظور لديهم سوف يكون هو الغنى، فتكون الحصيلة هي: أنّ الممكن فقير والواجب غنيّ، وهذا تعبير آخر عن الاحتياج للعلّة في طرف الممكن الفقير، وعدم الاحتياج لذلك في طرف الواجب الغنيّ، ومن ثمّ يكون الواجب أعطى الوجود للممكن في برهان حكمة المشّاء، والغني أعطى الوجود للفقير في برهان الحكمة المتعالية.

ومن الواضح أنّ الوجود الفقريّ لم يكن شيئاً قبل إعطاء الوجود له، كما أنّ الوجود الغنيّ لم يفقد شيئاً بإعطائه الوجود لغيره. فالفقر في الوجود

= ما هو إلاّ صدىً لذلك الإقرار الأوّل الذي عُجنت به الروح وتشكّلت عليه الفطرة.

الفقريّ ليس أمراً عارضاً وإنّما هو عين ذاته وحقيقته وكُنه وجوده، كما أنّ الغنى ليس وصفاً عارضاً على الوجود الغنيّ بل هو عين ذاته وحقيقته وكُنهه.

وبناءً على ذلك فإنّ الوجود الفقريّ لا يخرج عن سقف افتقاره أبداً مهما أحرز من كمالات المطلق ونال أرفع درجات القُرب، كما أنّ الوجود الغنيّ لا يضرّ به العطاء أبداً، وكيف يضرّ به العطاء وهو مالك الكلّ وإليه يرجع الكلّ؟!

ولا ريب أنّ هذا المعنى الذي تُقدِّمه لنا مدرسة الحكمة المتعالية لمفهومي الغنى والفقر لهو معنىً دقيق وعميق وهو أن يكون الوصف عين الموصوف والموصوف عين الصفة، وهذا بخلاف ما هو مرتكز في ذاكرة العُرف، فإنّ الغنيّ عندهم يمكن سلب غناه عنه فيعود فقيراً، كما أنّ الفقير يمكن سلب فقره بالغنى فيصير غنيّاً، وأمّا في برهان الغنى والفقر فإنّ سلب الغنى أو الفقر يؤدّي إلى سلب الموجود نفسه لا مجرّد سلب الصفة عنه، وشتّان بين هذا المعنى الرفيع الدقيق وبين ذلك المعنى العرفيّ المتداول.

ويترتّب على هذين المعنيين المختلفين العرفيّ والمتعالي ثمرات مهمّة من أهمّها اختصار مفردات عملية الإعطاء من خمس: «المُعطي، والمُعطى إليه، والمُعطى، والإعطاء والأخذ» إلى مفردتين فقط هما «المُعطي والمُعطى»، وهاتان المفردتان هما تعبيران آخران عن الغنيّ والفقير. فالمُعطي هو الوجود الغنيّ، والمُعطى هو الوجود الفقريّ؛ لِما عرفت من أنّ الفقير قبل إعطائه الوجود لا وجود له البتّة، فترتفع بذلك مفردتا المُعطى إليه والآخذ من قبله، كما أنّ المُعطى والإعطاء شيء واحد لا شيئان، فتعود عملية الإعطاء إلى مفردتين أساسيّتين، وهاتان المفردتان هما تعبير آخر عن العلّة والمعلول.

وأمّا تقريب البرهان (الغنى والفقر) فهو قريب جدّاً ممّا تقدّم في برهان الإمكان والوجوب، فلو أخذنا أيّ عيّنة من الواقعية الخارجية الثابتة بالوجدان وبالفطرة السليمة فإنّها إمّا أن تكون غنيّة فيثبت المطلوب وإمّا أن تكون فقيرة فتحتاج إلى غنيّ تتحقّق به، وإلاّ لم يعد الوجود الفقريّ فقريّاً، وهو خلاف الفرض. فالوجود الفقريّ كاشف إنّيّ عن علّته وهو الوجود الغنيّ فيثبت المطلوب، دون الحاجة إلى فرض الوقوع في التسلسل أو الدور والاضطرار إلى إبطالهما في رتبة سابقة على البرهان.

إنّ إثبات الغنيّ في مدرسة الحكمة المتعالية والذي يوافق الواجب في مدرسة المشّاء لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل سلفاً ـ وقد تقدّمت الإشارة[1] ـ لأنّ الوجود الفقريّ لا يمكن أن يكون متقوّماً بوجود فقريّ آخر لننقل الكلام إليه؛ لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، فلا يصحّ فرض أو احتمال وجود فقريّ آخر علّة للأوّل وإلاّ لزم انقلابه إلى وجود غنيّ، وهذا خلف فرض فقريّته، ولذا فعِليّة وجود فقريّ لآخر مثله سالبة بانتفاء الموضوع، وبذلك لا يبقى مجال لوقوع التسلسل أو الدور؛ ما يعني أنّ برهان الغنى والفقر مبطل للدور والتسلسل بنفسه، أو بالأحرى: أنّه مبطل للاحتياج إليهما في إثبات مطلوبه.

فتلخّص أنّ هنالك فروقاً أساسية بين برهان الإمكان والوجوب، وبرهان الغنى والفقر على صعيد المقدّمات وعلى صعيد النتائج.

أمّا على صعيد المقدّمات فهي:

١ ـ إنّ الإمكان والوجوب هما وصفان للماهية، وأمّا الغنى والفقر فهما

---

(١) في برهان الإمكان والوجوب.

وصفان للوجود.

٢ ـ إنّ برهان الإمكان والوجوب يتوقّف ـ بناءً على مشهور الحكماء والمتكلّمين ـ في رتبة سابقة على إبطال الدور والتسلسل، وأمّا برهان الغنى والفقر فإنّه مُبطل لهما بنفسه، وإنّه غنيّ عن مُحالية الدور والتسلسل اللذين هما محلّ كلامٍ في نظر جملة من الحكماء، وقد عرفت فيما تقدّم عدم احتياجهما إلى إبطال الدور والتسلسل.

٣ ـ إنّ معنى الإمكان مشّائياً هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الأوّلي، ومعنى الوجوب هو ضرورة الوجود أو امتناع العدم، وأمّا في نظر الحكمة المتعالية فالإمكان هو الفقر، والوجوب هو الغنى، فيكون الإمكان والوجوب بين المدرستين مشتركاً لفظيّاً لا غير(١).

وأمّا على صعيد النتائج فهي:

١ ـ إنّ دليل الإمكان والوجوب لا يتكفّل بإثبات وحدانية المبدأ وصفاته الذاتية (الحياة والقدرة والعلم) وكونها عين ذاته لا زائدة عليه، وهذا بخلاف دليل الغنى والفقر فإنّه بنكتة الغنى تثبت وحدانيّته أيضاً؛ فإنّ كلّ ما عداه محتاج له عائد إليه، وتثبت صفاته الذاتية التي هي قوام غناه، وأنّها عين ذاته؛ لما عرفت من أنّ غناه ليس أمراً عارضاً عليه بل هو عين ذاته.

٢ ـ إنّ برهان الغنى والفقر أبدل احتياج المعلول إلى علّته حدوثاً وبقاءً، إلى احتياجه إلى علّته حدوثاً فقط، ولكنّه حدوث مستمرّ، أي: إنّه حدوث

---

(١) الاشتراك اللفظيّ مفاده: استعمال لفظ في أكثر من معنى، فينحصر الاشتراك في هيئة اللفظ ومادّته دون معناه.

بعد حدوث، فيكون المعلول في كلّ آن خلقاً جديداً، لا أنّه خلق باق على حدوثه الأوّل، وهذا بخلاف ما ينتجه برهان الإمكان والوجوب من حاجة المعلول إلى علّته حدوثاً وبقاءً، فيكون الحدوث واحداً لا غير، وهذا الحدوث الأوّل يحتاج إلى إبقاء فلا يكون هنالك تجدّد ولا تغيّر، وهذا ما لا يقول به أحد.

جديرٌ بالذِّكر أنّ النتيجة الثانية يتوقّف فهمها على بيان نظرية الحركة الجوهرية لصدر الدِّين الشيرازي ـ مؤسّس مدرسة الحكمة المتعالية ـ وقد ارتأينا عدم الوقوف عندها لخروجها عن محلّ الكلام ولعدم اعتماد تقريب الدليل عليها، ولذا أرجأناها إلى محلّها(١).

٣ ـ إنّ برهان الغنى والفقر هو الأقرب إلى روح القرآن وألفاظه، فقد ورد نصّان قرآنيّان ذُكر فيهما طرفا الدليل، وهما:

• قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾(٢).

• وقوله تعالى: ﴿**...وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ...**﴾(٣).

وهذا يعني أنّ مدرسة الحكمة المتعالية ـ وفقاً لمنهجها البحثيّ الذي اعتمد العقل والنقل والكشف في الوصول إلى النتائج(٤)ـ قد حاولت أن

---

(١) للوقوف على نظرية الحركة الجوهرية يمكن الرجوع إلى: شرح بداية الحكمة للسيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق: ج٢ ص ٢٠٧، المرحلة العاشرة، الفصل الحادي عشر ـ الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) محمّد صلى الله عليه وآله : ٣٨.

(٤) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، مصدر سابق: ص ٢٥٣.

تُقيم برهانها هذا على أساس المحتوى القرآنيّ الذي قصَر الفقر على الخلق وقصَر الغنى على الله سبحانه.

يقول العلاّمة الطباطبائي في ذيل آية الفقراء من سورة فاطر: «فقصر الفقر فيهم وقصر الغني فيه سبحانه، فكلّ الفقر فيهم وكلّ الغنى فيه سبحانه، وإذا كان الغنى والفقر هما الوجدان والفقدان متقابلين لا يرتفعان عن موضوعهما كان لازم القصر السابق قصر آخر وهو قصرهم في الفقر وقصره تعالى في الغنى، فليس لهم إلاّ الفقر وليس له تعالى إلاّ الغنى»(١).

جديرٌ بالذّكر أنّ برهان الغنى والفقر لا يختلف عن دليل الإمكان والوجوب في إنّيّته؛ حيث ينتقل فيهما المستدلّ من وجود المعلول إلى إثبات وجود العلّة.

وقد ناسب مقتضى الإنّية تقديم الإمكان على الوجوب في برهان الإمكان والوجوب حتّى أنّهم أسموه أيضاً ببرهان الإمكان، مجرّداً عن المعطوف عليه وهو الوجوب، وبذلك يكون المشّاءون ـ إن كانوا ملتفتين ـ قد راعوا مقتضى الإنّية في تسمية برهانهم، وبخلافه قد جاء برهان الغنى والفقر الذي يبدو بتركيبته الاصطلاحية ليس برهاناً إنّياً، حيث قُدّم فيه الغنى على الفقر مع أنّه لا خلاف في إنّية برهانهم أيضاً. والذي يبدو لنا هو أنّهم ـ إن كانوا ملتفتين أيضاً ـ قد أرادوا الإشارة إلى قضية في غاية الأهمّية سبق لنا أن وقفنا عندها جيّداً وهي مفروغيّة وجود الله سبحانه وتعالى، فجاء ذكر الموجود أوّلاً وبالذات وهو الغنيّ سبحانه أوّلاً، ثمّ جاء ذكر الموجود ثانياً وبالعرض وهو الفقير ثانياً.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٧ ص ٣٣.

هذا مع أنّ الحكمة المتعالية يمكن أن يُستفاد من خطوطها العامّة ومن مقوّمات منهجها البحثيّ ـ القائم على أساس العقل والنقل والكشف ـ أنّها قد انطلقت أيضاً من مفروغيّة وجوده سبحانه وتعالى، لاسيّما وقد عرفت أنّهم يرون القرآن مصدراً وطريقاً للوصول إلى النتائج الفلسفية، وهو ما يوافق منهجية القرآن كما هو واضح.

وعلى أيّ حال فإنّ هذا النوع من الاستدلال ـ البرهان الإنّي ـ يحتاجه طبقة من الناس لاسيّما الذين استحكم أُنسهم بعالم المادّة فتعسّر عليهم أن يتعقّلوا العلّة قبل معلولها، وأمّا أولئك الذين أشرقت أنفسهم فإنّهم يستدلّون بغناه تعالى على فقرهم، وبظهوره تعالى على ظهورهم.

قال الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام: «**كيف يُستدلّ عَلَيْكَ بما هو في وجوده مفتقر إليك**»[1]، وكأنّه عليه السلام أراد القول بأنّ الغنيّ سبحانه غنيّ عن الدليل أيضاً فلا يحتاج حتّى إلى الدليلية عليه، فكلّ ما سواه فقير محتاج إليه.

جديرٌ بالذِّكر أيضاً أنّ ما أسلفناه من كون الفقر صفة عينيّة للوجود الفقريّ فيكون احتياجه للغنيّ دائماً وأبداً إنّما هو اصطلاح حِكميّ استفادته مدرسة الحكمة المتعالية من ظواهر جملة من الآيات والروايات فأثارت سقفاً معرفيّاً دقيقاً من دفائن وبواطن تلك الظواهر.

ولعلّ خير شاهد قرآنيّ يمكن استفادة الاصطلاح الحكميّ المتعالي منه ـ أعني: عينيّة صفة الفقر للموصوف ـ هو قوله تعالى: ﴿**فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ**﴾[2].

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ١٩٠٧ ح ١٢٤١١.
(٢) القصص: ٢٤.

فالنبيّ موسى عليه السلام معصوم وقد منحه الله تعالى قوّة بدنية تمكّنه من تفتيت الحصى بيده وغير ذلك ممّا أيّده الله تعالى به، إلاّ أنّه مع هذه المنح الإلهية الفريدة التي قد تجعله غنيّاً عن الناس أجمعين نجده يقرّ بفقره إلى الله تعالى، وكأنّه عليه السلام يريد القول: بأنّني مهما أُعطيت سوف أبقى فقيراً محتاجاً إليك؛ وما ذلك إلاّ لأنّ الفقر الذي يتّصف به حقيقيّ دائميّ أبديّ، فهو حقيقة الإنسان في ظاهره وباطنه وفي علنه وسرّه.

وهنالك معان أُخرى منها ما هو أرفع وأسمى ممّا تقدّم ذكره وهو المعنى العرفاني للفقر؛ يقول صاحب «اللطائف»: «الفقر هو البراءة من الملك، وعُني به الخلوّ التامّ عن جميع آثار الكثرة والانحرافات وأحكام العادات والمرادات الخلقية والحقّية بحيث يصير القلب تقيّاً عن جميع الآثار الكونية نقيّاً عن أحكام القيود الظاهرية والباطنية بالانخلاع عن جميع آثار الغير والغيرية حتّى عن رؤية ذلك الخلق...»[1].

ولو تأمّلنا جيّداً في الآية الكريمة ـ الآنفة الذِّكر ـ لوجدنا فيها إشارة حكيمة إلى ذلك المعنى العرفانيّ الرفيع.

فكأنّه عليه السلام أراد الإشارة بقوله: ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ بأنّي على ما متّعتني به من قوّة روحية وفكرية وبدنية تبقى حقيقة هي الكائنة والماثلة أمامي لمشاهدتي إيّاك، فكلّ ما سواك لا يُلفت نظري ولا يجذب قلبي.

وقد لوّح موسى إلى فقريّته الحقّة بعد أن ظهرت فيه قوّة ربّانية مكّنته من رفع حجر على بئر لا يقلّه إلاّ عشرة رجال ثمّ سقى لقوم دلواً ولابنتي

(١) لطائف الأعلام، مصدر سابق: ص٤٥٧.

شعيب عليه السلام دلواً آخر يحتاجون في مدّه إلى عشرة رجال أيضاً. وقد فعل هذا رغم جوعه الشديد[١]. وهنا يلتفت موسى عليه السلام إلى هذا التأييد الربّاني ليعود بعده إلى واقعه الفعليّ ووجوده الفقريّ فتشير الآية الكريمة إلى ذلك من خلال ظلّيته ﴿ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾ ليؤكّد بعدها موسى هذه الظلّية والفقرية وأنّها ثوبه الوجوديّ الأوّل الذي لا ينفكّ عنه مهما أُعطي من مِنح وهِبات إلهية ليقول: ﴿إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾.

برهان الصدِّيقين

وهو من أوثق براهين الحكماء وأمتنها وأسدّها حيث سلكوا فيه طريقاً آخر غير ما عهدناه في جميع البراهين السابقة التي كان ينتقل المستدلّ فيها في إثبات مطلوبه من الأثر إلى المؤثِّر أو من المعلول إلى العلّة، وهو ما أُطلق عليه ـ اصطلاحاً ـ بالبرهان الإنّيّ، وأمّا هنا فقد حاول الحكماء أن يُثبتوا مطلوبهم من خلال الواجب نفسه لا من أثره، فبواسطة إثبات وجوب الوجود يثبت عندهم واجب الوجود، كما سيأتي.

ولعلّ السرّ في تسمية برهان الصدِّيقين بذلك هو ما أطلقه الشيخ الرئيس في «إشاراته» على الحكماء المستدلّين بذلك بالصدّيقين فاستفيد منه إطلاق هذه التسمية على نفس البرهان، فنبّه لذلك بقوله «إنّ هذا حكم الصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»[٢]، وقد سمّاهم بذلك لأنّهم

(١) انظر: الأصفى في تفسير القرآن للفيض الكاشاني: ج٢ ص ٩٥٢، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

(٢) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، قم: ج٣ ص ٦٦.

سلكوا أشرف وأصدق الطريقين في إثبات الواجب سبحانه، أمّا الطريق الأوّل فهو إثبات الواجب بواسطة الممكن، وهذا ما جرى عليه المتكلّمون والحكماء في جميع الأدلّة السابقة، وأمّا الطريق الآخر فهو الاستدلال به تعالى عليه، وهذا ما جرى عليه هؤلاء الحكماء الإلهيّون الصدِّيقون ـ على حدّ تسمية ابن سينا لهم ـ فيكون طريق الصدّيقين إلى المقصود هو عين المقصود[1].

يقول الحكيم الطوسي في شرح التنبيه: «ولمّا كان طريقة قومه[2] أصدق الوجهين وسمهم بالصدِّيقين فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق»[3].

هذا وقد قُرّب هذا البرهان بعدّة وجوه سنحاول لمّ أطرافها بوجه واحد نُبسط فيه القول.

تقدّم في أكثر من مورد أنّ هنالك واقعية ثابتة بالوجدان، وأنّ هذه الواقعية الخارجية ـ بناءً على أصالة الوجود ـ هي الوجود لا الماهية، وأنّ هذا الوجود العام ـ لا الوجود الخاصّ بكلّ فرد ـ وجود واحد صرف لا ثاني له، والصرافة هي البساطة وعدم التناهي، ولذا فالصرف لا يتثنّى ولا يتكرّر لأنّ التثنية والتكرار تعنيان الابتداء والانتهاء والمحدودية وعدم الإطلاق، وهذا خلف كونه حقيقة واحدة مُطلقة، ومن الواضح أنّ الحقيقة الواحدة لا يخلطها شيء آخر.

ولازم ثبوت هذا الوجود الصرف وجوبه، وهذا الوجوب إمّا أن يكون بالذات أو بالغير، وعلى الأوّل يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم منه خلف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص ١٣.

(٢) أي: طريقة الحكماء الإلهيّين.

(٣) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص ٦٧.

الفرض حيث قلنا إنّه أصيل صرف لا ثاني له، فلا شيء غيره ليجب به.

ومن الواضح أنّ المراد من الوجود الواجبي بالذات هو المرتبة الأولى من الوجود المطلق لأنّ الوجود المطلق حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب طولية، فتكون أعلى مراتبها هي الوجود الواجبي وما دونها على اختلاف مراتبها أيضاً يكون الوجود الممكن أو الواجب بالغير.

وبذلك يتّضح لنا أنّ برهان الصدِّيقين يعتمد في رتبة سابقة على مجموعة مقدّمات وهي إثبات الواقعية أوّلاً، وكونها الوجود لا الماهية، وأنّها حقيقة واحدة صرفة ومشكّكة، وقد عرفت أنّنا اعتمدنا جميع هذه المقدّمات كأصول موضوعية يرجع في البرهنة عليها إلى محلّها[١].

إنّ من حسنات هذا البرهان عدم اعتماده على إبطال الدور والتسلسل لا في رتبة سابقة ولا في رتبة لاحقة.

ولعلّ المدقّق والملتفت يلمح وجه الشبه الضمنيّ بين هذا البرهان الأعلائي وبين ما تقدّم بيانه في برهان الغنى والفقر، بل إنّ جملة من المحقّقين قد أورد هذين الاصطلاحين ـ الغنى والفقر ـ في طيّ استدلاله ببرهان الصدِّيقين[٢].

ولعلّ من أوجز التقريبات لهذا البرهان هو ما أفاده الحكيم السبزواريّ الذي يرى ـ بعد الفراغ عن أصالة الوجود ـ أنّ حقيقة الوجود حقيقة مُرسلة يمتنع عليها العدم لذاتها، فالموجود بذاته يمتنع عليه العدم لذاته، والذي يمتنع عليه العدم يكون واجب الوجود بالذات، فحقيقة الوجود

(١) للوقوف على هذه المسائل ضمن أبحاث الأمور العامّة يُراجع أبحاث بداية الحكمة ونهاية الحكمة للسيد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص ١٥.

واجبة بالذات[١].

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا البرهان السديد ـ أو أسدّ البراهين على حدّ تعبير صدر المتألّهين ـ رغم محاولته الخروج عن الاستدلال الإنّي إلى برهان الملازمات[٢] إلاّ أنّه اعتمد على مقدّمات عقلية كثيرة؛ فحصر الانتفاع به على أصحاب الاختصاص ممّن وقفوا على الأمور العامّة من الفلسفة[٣].

والآن بعد أن استعرضنا أهمّ ما يُذكر من البراهين العقلية في إثبات الواجب تعالى يكون قد تأكّد لدينا ما أسلفناه من الفرق بين البحث في إثبات الوجود وبين معرفة الموجود، فما تقدّم بيانه في الباب الأوّل لا يخرج عن ثبوت الوجود والموجود دون الوقوف على معرفته، ولذا اعتبرنا جميع أبحاث الباب الأوّل مقدّمات تمهيدية تُسهم بدرجة ما في فهم سُبل معرفته وتقترب بنا من ساحل معرفته دون أن تكون لها يد طُولى في الوصول إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص ١٦.

(٢) لم يرتضِ السيّد الطباطبائي خروج هذا البرهان عن الإنّية رغم أنّه قد عبّر عنه بأنّه أوثق البراهين وأمتنها، حيث قال عنه «وهو برهان إنّي يُسلك فيه من لوازم الوجود إلى لازم آخر»، انظر: نهاية الحكمة، للسيّد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق الشيخ عباس الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٠ هـ، قم: المرحلة الأولى، الفصل الأوّل.

(٣) وهذا ما يدعونا لتأكيد مقولة الحكيم الطوسي رحمه الله من كون المراد بـ «الصدّيقين» في تسمية هذا البرهان هو كونه أصدق الوجهين، حيث اعتمد المتكلّمون على البرهنة الإنّية، واعتمد هؤلاء الحكماء على برهان الملازمات، ومن الواضح أنّ هذا المعنى أجنبيّ عن مقام الصدّيقين، وإن كانوا قد حاولوا الإلماع إلى ذلك، فإنّ الذي ارتقى إلى مقام الصدّيقية غنيّ عن ذلك الكمّ من المقدّمات العقلية، كما أنّ الذي يقف على هنذا البرهان ويُحكمه جيّداً لا يكون صدّيقاً حقيقيّاً إلاّ بالمعنى النظريّ الظاهريّ، مع أنّ الصدّيقيّة مقام بطانته التحقّق بالحضور لا بالحصول.

معرفته. فبرهان الصدِّيقين وهو أسدّ براهين إثبات الواجب تعالى ـ كما عرفت ـ لا يعدو دائرة مطلوبه وهو إثبات الوجود الواجبي. ومن هنا نشأت الحاجة والضرورة إلى عقد بحث مستقلّ يتناول فيه معرفته سبحانه وقد تقدّم منّا ذلك[1]، لنقف بعدها على أبحاث معرفته سبحانه وآليات هذه الطرق، والمظنون أنّه بحث بِكر في منهجيّته وطريقة عرضه.

---

(١) في الفصل الثاني من الكتاب.

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصطلحات
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

رقم الآية	رقم الصفحة
١٦٥: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ الله أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ	٣٥، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٨
١٦٦: إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ	١٣٧
١٦٧: يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَـهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ	١٠٠، ١٣٧
١٨٧: يَتَبَيَّن لَكُمُ الْـخَيْطُ الأبْيَضُ مِنَ الْـخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ	١٣٦
١٨٩: وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا	٨٠
٢٢٢: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	١٦٢
٢٤٥: مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً	٤٥
٢٥٣: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ	٧٤، ١٤٩
٢٥٦: فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى	١٤٢
٢٦٠: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى	١٩٤، ١٩٥، ٢٣٤
٢٦١: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَـهُمْ فِي سَبِيلِ الله كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ	٤٥
٢٦٩: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً	٢٢٦
٢٨٢: وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ	١٨٢
٢٨٦: لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا	٢٨١

آل عمران

٥: إِنَّ اللهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ	٢٦٤
٢٨: وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ	٢٣٦
٣٠: وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ	٢٣٦، ٢٩٢
٣١: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ	٨٢
٦١: وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ	٢٩٥
٨٥: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ	٨٣، ١٠٥، ٢٦٠

الأعراف

الأنفال

رقم الآية **رقم الصفحة**

النحل

الإسراء

الكهف

مريم

فهرس الأحاديث

فهرس المصطلحات

فهرس المصادر

١. **الاحتجاج**، ١٢٥

للعلاّمة أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق الشيخ محمد البهادري والشيخ محمّد هادي به، انتشارات أسوة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ .

٢. **إحياء علوم الدِّين**، ٤٠

لأبي حامد الغزالي، نشر دار المعرفة، بيروت.

٣. **اختيار معرفة الرجال** ـ المعروف برجال الكشي ـ ، ٩٢، ١٤٣

لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، قم .

٤. **الآداب المعنويّة للصلاة**، ١٩٧

للسيّد الإمام الخميني، تعريب وتعليق السيّد أحمد الفهري، نشر دار الكتاب الإسلامي، قم.

٥. **الأربعون حديثاً**، ٤٥، ٥٤، ١٠٣

للإمام الخميني: مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، قم.

٦. **إرشاد القلوب**، ٢٨٧

للحسن بن أبي الحسن الديلمي، نشر دار الشريف الرضيّ.

٧. **الإرشاد** للشيخ المفيد، ٣١١

٨. **الاستنصار**، ٩٨

لأبي الفتح الكراجكي، نشر دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، بيروت.

٩. **أسد الغابة** لابن الأثير، ٨٠

١٠. **أسرار الحكم** للحكيم السبزواري، ١٥٩

١١. **أسوة العارفين**، ٩٤

إعداد وترجمة محمود البدري، نشر مؤسّسة المحبّين، ١٤٢٤هـ ـ قم.

١٢. **الإشارات والتنبيهات**، ٣٦٤، ٣٦٥

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، قم.

١٣. **الأصفى في تفسير القرآن**، ٣٦٤

للفيض الكاشاني، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ

١٤. **الأصول الأصيلة**، ٩٣

للفيض الكاشاني، نشر سازمان چاپ دانشگاه.

١٥. **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ٨٥، ٢٦٧

للسيّد محمّد تقي الحكيم، نشر دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، بيروت.

١٦. **أصول الكافي**، ١٦، ٣٤، ٤٠، ٤٢، ٤٧، ٤٩، ٥٧، ٨٤، ٨٩ ـ ٩١، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٥٣، ١٥٨، ١٧٥، ٢٠١ـ ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١١، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٢٨

لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران.

١٧. **أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة** للشيخ جعفر السبحاني، ٢١١

١٨. **الاعتقادات**، ٥٥، ٢٢٠

للشيخ المفيد محمد بن النعمان العكبري البغدادي، نشر دار المفيد، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.

١٩. **إقبال الأعمال**، ١٥٢، ١٦١

للسيّد عليّ بن طاووس، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ.

٢٠. **الاقتصاد والعدالة**، ١٥٩

للشهيد الثاني زين الدين العاملي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، نشر مكتبة السيد

المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم.
٢١. **الإلهيات**، ١٥٩، ٣٣٤
للشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ محمد مكّي العاملي، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣ هـ، قم.
٢٢. **الأمالي**، ٦٣، ١٠٤، ٢١٣، ٣١٤
لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدارسات الإسلامية، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، قم، ١٤١٤هـ
٢٣. **الأمالي**، ٤١، ١٠٨، ١٠٩، ١١٥، ٢٣٦، ٢٦٦
لأبي جعفر محمّد بن علي المعروف بالشيخ الصدوق، نشر مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت.
٢٤. **الأنوار القدسية**، ١٣١
للشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق الشيخ علي النهاوندي، نشر مؤسّسة المعارف الإسلامية.
٢٥. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ١٣، ٣٩، ٤٠، ٤٧، ٩٠، ٩٨، ١١٨، ١١٩، ١٢٦، ١٤٠، ١٤٧، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٦، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٣، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١١، ٣٤١
للشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، بيروت.
٢٦. **بحث حول الإمامة**، ٨٤
للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، نشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ.
٢٧. **بداية الحكمة**، ٢٩٨، ٣٦٦
للسيّد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس علي الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ، قم.

٢٨. **البداية والنهاية**، ٢٢٢، ٣١١
لابن كثير الحافظ أبي الفداء إسماعيل الدمشقي، تحقيق علي شيري، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩. **بشارة المصطفى**، ٩٨
لمحمّد بن علي الطبري، تحقيق جواد القيّومي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، قم.

٣٠. **بصائر الدرجات**، ٨٧، ٢٨٧
لمحمد بن الحسن الصفّار، نشر مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ، طهران.

٣١. **بناء المقالة الفاطمة**، ١٤١
للسيّد جمال الدِّين أحمد بن موسى بن طاووس، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٢. **تاج العروس من جواهر القاموس**، ٩٧
لمحمّد مرتضى الزبيدي، نشر مكتبة الحياة، بيروت.

٣٣. **تاريخ الأمم والملوك**، ٢٢٢
لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٣٤. **تاريخ دمشق**، ٩٨، ١٤١، ١٤٢
لابن عساكر، تحقيق علي شيري، نشر دار الفكر، ١٤١٥ هـ، بيروت.

٣٥. **التبيان في تفسير القرآن**، ١٩٥، ٣٣٥
لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.

٣٦. **تحف العقول عن آل الرسول**، ٦٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٩٧
للشيخ أبي محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، قم.

٣٧. **التربية الروحية**، ٢٩٢
للسيد كمال الحيدري، الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ ، قم.
٣٨. **تفسير الصافي**، ٤٢
للفيض الكاشاني منشورات الأعلمي، ١٩٨٢م، بيروت.
٣٩. **تفسير العياشي**، ١٧٧
للنضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق هاشم المحلاّتي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران.
٤٠. **تفسير القرآن العظيم** المعروف بتفسير ابن كثير، ٩٠
لابن كثير القريشي الدمشقي، نشر دار المعرفة، ١٤١٢هـ، بيروت
٤١. **تفسير القمّي**، ٩٨، ١٧٤
لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم.
٤٢. **تفسير نور الثقلين**، ٧٩، ١٤٢
للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيّد هاشم الرسولي، المطبعة العلمية، قم.
٤٣. **تقريب المعارف**، ٢١٠
للشيخ أبي الصلاح تقي بن نجم الحلبي، تحقيق فارس الحسّون، ١٤١٧هـ.
٤٤. **تمهيد القواعد**، ١٥٧
لصائن الدِّين بن تركة الإصفهاني، تصحيح وتعليق السيّد جلال الدِّين الأشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.
٤٥. **التمهيد في علوم القرآن**، ٢١٣
للشيخ محمّد هادي معرفة، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، قم،

١٤١٦هـ.
٤٦. **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر** «مجموعة ورّام»، ٤٩، ٥٢، ٩٢
للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه
٤٧. **تهذيب الأحكام**، ٢٥، ٤٤، ١٣٠
لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.
٤٨. **تهذيب التهذيب** لابن حجر العسقلاني، ٨٠
٤٩. **التوحيد**، ٩٠، ١٥٤، ١٦٠، ١٧٧، ١٧٩، ٢٣٦، ٣٥٤
للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق السيد هاشم الحسيني، نشر جماعة المدرّسين، قم.
٥٠. **التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته**، ٣٤٣
للسيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، نشر دار الصادقين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
٥١. **الثاقب في المناقب**، ٢٣٢
لابن حمزة الطوسي، نشر مؤسّسة أنصاريان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ قم.
٥٢. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ٢٩
للشيخ الصدوق، منشورات الرضي، الطبعة الثانية.
٥٣. **جامع البيان في تفسير القرآن**، ٢٦٨
محمّد بن جرير الطبري، الطبعة المصوّرة عن طبعة المطبعة الكبرى في بولاق، مصر، ١٣٢٣هـ، دار المعرفة، بيروت.
٥٤. **جامع الجوامع** (تفسير جمع الجامع)، ٣٢٥
للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، قم.

٥٥. **جامع السعادات**، ١٩٩
للشيخ محمد مهدي النراقي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت.
٥٦. **الجامع الصغير** لجلال الدِّين السيوطي، ١٦٠
٥٧. **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، ٣١١
لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، نشر دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت.
٥٨. **الجواهر السنية في الأحاديث القدسية**، ١٠٧، ١٨٠
لشيخ المحدّثين محمد بن الحسن الحرّ العاملي، نشر مكتبة المفيد، قم.
٥٩. **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، ٩٩
للشريف الرضي، شرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء، نشر دار المهاجر، بيروت.
٦٠. **الحقّ المُبين** للفيض الكاشاني، ١٣١
٦١. **حقوق آل البيت** عليهم السلام، ٨٥
للشيخ محمّد حسين الحاج.
٦٢. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ٢٩٠، ٢٩٤، ٣١٣، ٣٦٥ – ٣٦٧
للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.
٦٣. **خاتمة المستدرك**، ١٧٢
للمحقّق النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ.
٦٤. **خصائص أمير المؤمنين**، ١٦٧
لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي الشافعي، تحقيق محمّد هادي الأميني، نشر مكتبة نينوى الحديثة.

٦٥. **الخصال**، ٢٨، ٢٩، ٧٧، ٧٩، ٢٠٩، ٢٤٣
للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ.
٦٦. **دراسات في علم الدراية**، ١٨٣
للعلاّمة المامقاني، تلخيص وتحقيق علي أكبر الغفاري، الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
٦٧. **الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**، ١٣٣
لصدر الدِّين السيّد علي خان المدني الشيرازي، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ ، نشر مكتبة بصيرتي.
٦٨. **درر الفوائد**، ٣٤٤
تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، للشيخ المحقّق محمّد تقي الآملي، نشر مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الثانية، قم.
٦٩. **الدرّ المنثور**، ١٤٢، ٣١١
لجلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ.
٧٠. **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ١٥٢، ٢٥٢
للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت.
٧١. **دروس في الحكمة المتعالية**، ٣٤٤
للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٧٢. **ذخائر العقبى**، ١١٨
٧٣. لأحمد بن عبد الله الطبري، نشر مكتبة القدسي .
٧٤. **رسائل ابن عربي**، ٥٢

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، نشر دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ، بيروت.

٧٥. **رسائل الشهيد الثاني**، ١٢٩

زين الدِّين بن علي بن أحمد العاملي، نشر مكتبة بصيرتي، قم.

٧٦. **رسائل المرتضى**، ٢٠٩، ٢٢٩

للشريف المرتضى، نشر دار القرآن، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٥هـ.

٧٧. **رسالة السير والسلوك**، ٩٤

للسيّد بحر العلوم، شرح السيّد محمّد حسين الطهراني، نشر مؤسّسة ترجمة ونشر دورة العلوم والمعارف الإسلامية، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ.

٧٨. **الرسالة القُشيرية**، ٥٣، ٥٤

لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيسابوري، تحقيق د. عبد الحليم محمود، و د. محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى.

٧٩. **رسالة الولاية**، ١٧٩

للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب طريق عرفان، الناشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.

٨٠. **الروضة من الكافي**، ١٩٥، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٧

لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، نشر دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الخامسة.

٨١. **رياض الصالحين**، ١٥٤

للمحدِّث أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، نشر دار ابن زيدون، ١٩٩٧م، بيروت.

٨٢. **سبيل النجاة في تتمّة المراجعات** للشيخ حسين الراضي، ١٤٥، ٢٦٩

٨٣. **سرّ الصلاة**، ١٢٩

للإمام الخميني قدّس سرّه، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قسم الشؤون الدولية، طهران، الطبعة الأولى.

٨٤. **سنن الدارمي،** ٩١
عبدالله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق.
٨٥. **سير أعلام النبلاء،** ٢٢٢
لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.
٨٦. **شرح إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل،** ١٥٩، ٣١١
للسيّد شهاب الدِّين المرعشي النجفي، نشر مكتبة السيّد المرعشي رحمه الله.
٨٧. **شرح أصول الكافي،** ١٢، ٢٤، ١٩٠، ٢٢٣، ٢٧٢، ٣٣٠، ٣٤٣، ٢٢٥
للمولى محمد صالح المازندراني.
٨٨. **شرح الأخبار في فضائل الأئمّة،** ١٢٠
للقاضي النعمان بن محمد المغربي، تحقيق السيّد محمد حسن الجلالي الحسيني، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.
٨٩. **شرح الأسماء الحسنى،** ٥٠، ١٢٦، ٢٨٨
للملاّ هادي السبزواري، نشر مكتبة بصيرتي.
٩٠. **شرح المنظومة،** ٣١
قسم الحكمة (غرر الفوائد وشرحها) للملاّ هادي السبزواري، علّق عليه آية الله الشيخ حسن زاده الآملي، نشر ناب، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ، قم.
٩١. **شرح بداية الحكمة،** ٣٦٠
للسيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م
٩٢. **شرح تمهيد القواعد،** ٢٧٣
للشيخ عبد الله جوادي الآملي الطبري ـ بالفارسية ـ.
٩٣. **شرح نهج البلاغة،** ٨٣، ٩٢، ٩٧، ١٤٧
محمّد عبده، نشر دار المعرفة.

٩٤. **شرح نهج البلاغة**، ٨٣، ٩٩، ١٤٧

لابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمد أبي الفضل، نشر دار إحياء الكتب العربية.

٩٥. **شواهد التنزيل**، ٩٨، ٣١١

للحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر مجمع إحياء التراث الإسلامي، إيران.

٩٦. **الصحاح**، ٨٧

لإسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور، نشر دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ، بيروت.

٩٧. **صحيح البخاري**، ٨٧

لمحمّد بن إسماعيل البخاري، نشر دار الفكر.

٩٨. **صحيح مسلم**، ١٤٠، ١٨٤

لمسلم بن الحجّاج النيسابوري، نشر دار الفكر، بيروت.

٩٩. **الصحيفة السجّادية الكاملة** للإمام زين العابدين عليه السلام، ٧٢، ١٦٠، ١٦٦

نشر جماعة المدرّسين، قم.

١٠٠. **الصراط المستقيم**، ٩٨

لعليّ بن يونس العاملي، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.

١٠١. **صفات الشيعة**، ١٠٩

للشيخ الصدوق، نشر مطبعة عابدي، طهران.

١٠٢. **الصواعق المحرقة**، ٩٨، ١٤١

لابن حجر الهيتمي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر شركة الطباعة الفنّية المتّحدة، ١٩٦٥م، القاهرة.

١٠٣. **طريق عرفان،** ١٧٩
الناشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
١٠٤. **عدّة الأصول،** ١٧١
للشيخ الطوسي، تحقيق محمّد مهدي نجف، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.
١٠٥. **عدّة الداعي ونجاح الساعي،** ٥٦، ٦٣
للعلاّمة أحمد بن فهد الحلّي، تحقيق أحمد الموحدي القمّي، مكتبة الوجداني، قم.
١٠٦. **عصمة الأنبياء في القرآن،** ٦٥، ٧٤
محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، قم.
١٠٧. **علل الشرائع،** ٤٤، ١٤٢، ٣٤٢، ٣٥٥
للشيخ أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه الملقّب بالصدوق، نشر دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، بيروت.
١٠٨. **علم اليقين،** ١٥٩
للفيض الكاشاني، نشر انتشارات بيدار، ١٩٧٩م.
١٠٩. **عوالي اللآلي العزيزية،** ٧١، ١٠١، ١٢٥، ١٦١، ٢٠٠
لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والسيّد مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١١٠. **غاية المرام،** ١٥٨
للسيّد هاشم البحراني، تحقيق السيّد عاشور.
١١١. **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب،** ٨٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٥، ٢١١، ٢٦٩
للشيخ عبد الحسين الأميني، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م، بيروت.
١١٢. **غرر الحكم ودرر الكلم،** ١٧، ٤٤، ٤٨، ٥٤، ٧٣، ٩١، ١٥٠، ٢٣٦، ٢٨٨، ٣١٣
عبد الواحد الآمدي، تحقيق جلال الدين الآرموري، جامعة طهران، الطبعة الثالثة.

١١٣. **فتح القدير**، ٨٤
للشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نشر عالم الكتب.
١١٤. **الفتوحات المكّية**، ٥٤، ٢١٢، ٢١٣
للشيخ محيي الدين بن عربي، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٥. **فرائد السمطين**، ١٥٤
لأبي عبدالله الحموي الجويني، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، نشر مؤسّسة المحمودي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ، بيروت.
١١٦. **فروع الكافي**، ١١٣ ـ ١١٦، ١٣٩، ١٩٩، ٢١٢
لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران.
١١٧. **الفروق اللغوية**، ١٧١، ١٧٣
لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.
١١٨. **فضائل الخمسة من الصحاح الستة**، ١٥٩
للسيّد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، تحقيق المجمع العلمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى.
١١٩. **فقه الأخلاق**، ٣٧، ٤٤
للسيّد محمّد الصدر رحمه الله ، الناشر أنوار الهدى، الطبعة الأولى، قم.
١٢٠. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ١٦١، ٢١١
محمّد عبد الرؤوف المناوي، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ .
١٢١. **كتاب الزكاة**، ٥٧
للسيّد أبي القاسم الخوئي، نشر العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، قم.

١٢٢. **كشف الغمّة في معرفة الأئمّة،** ٨٤
علي بن عيسى بن أبي الفتح الأردبيلي، نشر دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت.
١٢٣. **كلمة حول فلسفة الأخلاق،** ٣٢، ٤٣
للأستاذ محمّد تقي اليزدي، مؤسّسة در راه حقّ، قم.
١٢٤. **كمال الدين وتمام النعمة،** ٢٥
للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ.
١٢٥. **كنز العمّال في سُنن الأقوال،** ٤٤، ١٤٠، ٢٣٥، ٢٧٣
لعلاء الدِّين المتّقي الهندي، تصحيح صفوة السقا، نشر مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، بيروت.
١٢٦. **كنز الفوائد،** ٩٨
للكراجكي، نشر مكتبة المصطفوي، الطبعة الأولى، قم.
١٢٧. **لسان العرب،** ٢٣، ٤٩، ١٠٠
لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ.
١٢٨. **لسان الميزان** لابن حجر العسقلاني، ٨٠، ١٤٣، ١٥٨
١٢٩. **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام،** ٥١، ٩٦، ١٣٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٦٣- ١٦٥، ١٧٨، ٢٧٨، ٣٦٣
للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني، صحّحه مجيد هادي زاده، مؤسّسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، إيران.
١٣٠. **مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين،** ٩٨
للشيخ محمّد بن أحمد بن الحسن بن شاذان القمّي، نشر وتحقيق مدرسة الإمام الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ، قم.

١٣١. **مثير الأحزان**، ٢٨٣
لابن نما الحلّي، نشر المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م، النجف الأشرف.
١٣٢. **مجمع البحرين**، ٢٣، ١٢٦
للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
١٣٣. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ٤٥، ٤٦، ٨٨، ١٣٣، ١٣٦، ٢٢٢
لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت.
١٣٤. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ١٦٧، ٢٤٠
لنور الدين الهيثمي، نشر دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ، بيروت.
١٣٥. **محبوب القلوب**، ٩١
لقطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ، إيران.
١٣٦. **المحتضر**، ٩٨
لحسن بن سليمان الحلّي، المطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى، ١٩٥١م، النجف الأشرف.
١٣٧. **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ٢٨، ٦٣
للمولى محمّد محسن بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
١٣٨. **المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويلات كتاب الله العزيز المحكم** ٤١، ١٢٥
للسيّد حيدر الآملي، تقديم وتحقيق وتعليق السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم.

١٣٩. **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين**، ٢٠٥، ٢١٠، ٣٦٠
للسيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ.
١٤٠. **المزار الكبير**، ١٥٨
للشيخ محمّد بن المشهدي، تحقيق جواد الفيّومي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٤١. **مستدرك الحاكم**، ١٦٧
لمحمّد بن محمّد الحاكم النيسابوري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، نشر دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، بيروت.
١٤٢. **مستدرك الوسائل**، ٥٥، ١٢١، ١٤٤، ١٤٥
للمحدّث الميرزا حسين النوري، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٤٣. **مستدرك سفينة البحار**، ١١٩، ١٩٨، ٢٢٢
تحقيق الشيخ حسين علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ، قم.
١٤٤. **مسكّن الفؤاد**، ٥٠
للشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، قم.
١٤٥. **مشارق أنوار اليقين**، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠
للحافظ رجب البرسي، تحقيق السيد علي عاشور، نشر انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، قم.
١٤٦. **مصباح الكفعمي**، ١٦١
لإبراهيم بن علي الكفعمي، نشر الرضي، قم.
١٤٧. **مصباح المتهجّد**، ٩٧، ١١٣
لشيخ الطائفة الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، بيروت.

١٤٨. **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ٢٢٥
للسيد الإمام الخميني، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الرابعة.
١٤٩. **المظاهر الرحمانية**، ٧٢
للسيّد الإمام الخميني رحمه الله، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٥٠. **معالم المدرستين**، ١٦٧
للسيّد مرتضى العسكري، نشر مؤسّسة النعمان، ١٤١٠هـ ـ بيروت.
١٥١. **معاني الأخبار**، ١١٧، ١٨٣، ١٨٥، ٢٧٤، ٣٢٨
لرئيس المحدّثين محمد بن علي بن الحسين الصدوق، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم.
١٥٢. **المعجم الأوسط**، ٢٤٠
للطبراني، نشر دار الحرمين.
١٥٣. **معرفة علوم الحديث**، ٩٧
للحاكم النيسابوري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.
١٥٤. **مفاتيح الجنان**، ٢٤، ٧٢، ١٦٥، ٢٦٠، ٣٠٤، ٣٣١
للشيخ المحدّث عباس القمّي، نشر دار الثقلين الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت.
١٥٥. **مفاتيح الغيب**، ٢٠٩
لصدر الدِّين الشيرازي (ملا صدرا)، نشر مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية، الطبعة الأولى، طهران.
١٥٦. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٤٩، ١٣٣، ١٧١، ٢٠٧
للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة.

١٥٧. **مقتل الإمام الحسين**، ١٦٦، ١٦٧
للسيّد عبدالرزّاق المقرّم، نشر دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ، قم.
١٥٨. **من الخلق إلى الحقّ.. رحلات السالك في الأسفار الأربعة**، ٧٣، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ١٥١، ١٥٦، ١٦٥، ٢١٦
للسيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن.
١٥٩. **من لا يحضره الفقيه**، ٢٩، ٤١، ٧١، ١١٤، ١٣٩، ٢١٢، ٢٢٢
للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، قم.
١٦٠. **منازل السائرين**، ٧٢
لأبي إسماعيل الأنصاري، شرح عبد الرزّاق الكاشاني، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، قم.
١٦١. **مناقب آل أبي طالب**، ٩٧، ١٠٧، ١٤١، ١٥٨، ٢٤٠، ٢٨٩
لابن شهرآشوب، طبع مكتبة الحيدرية، ١٩٥٦م، النجف الأشرف.
١٦٢. **المناقب**، ٨٤، ٩٨، ١٠١، ١١٥، ١٥٨
للخوارزمي الموفّق بن أحمد البكري الحنفي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ، قم.
١٦٣. **مناقب أمير المؤمنين**، ١٤١
محمّد بن سليمان الكوفي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
١٦٤. **المنطق**، ١٢٣، ١٧٢، ١٨٥
للعلاّمة محمد رضا المظفّر، نشر دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
١٦٥. **منية المريد**، ١٣١
للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ، قم.

١٦٦. **المهذّب البارع**، ٥٧
للشيخ ابن فهد الحلّي، تحقيق الشيخ مجتبى العراقي، نشر جامعة المدرّسين، ١٤٧٠هـ، قم.

١٦٧. **ميزان الحكمة**، ١٤، ٣٧، ٤١، ٦٢، ١٨٠، ١٩٨، ٢٢٨، ٢٤٣، ٢٦٠، ٢٧٩، ٢٨٤، ٣٦٢
للشيخ محمد الري شهريّ، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.

١٦٨. **الميزان في تفسير القرآن**، ٣٤، ٣٩، ٤٢، ٥٠، ٥٧، ٦١، ٦٤، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٤، ٨٨، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٥، ٣٢٥، ٣٤٢، ٣٦١
للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، نشر مؤسّسة إسماعيليان، قم.

١٦٩. **النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية**، ١٩٢
لمحمّد بن عقيل، نشر دار الثقافة، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.

١٧٠. **نظم درر السمطين**، ٨٧، ١٤٠
للزرندي الحنفي محمد بن يوسف بن الحسن، طبع مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨ هـ.

١٧١. **نفس الرحمن**، ١٥٧
للميرزا حسين النوري الطبرسي، نشر مؤسّسة آفاق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٧٢. **نهاية الحكمة**، ٣٦٦، ٣٦٧
للسيّد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق الشيخ عباس الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٠ هـ، قم.

١٧٣. **نهج البلاغة**، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٢٥، ٢٦٨، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٦
(وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام علي عليه السلام).
نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، قم.

١٧٤. **نور البراهين**، ٥٤
للسيّد نعمة الله الجزائري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ، قم.
١٧٥. **الهداية**، ١١٧
لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة الإمام الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، قم.
١٧٦. **هذه هي الوهابية**، ١٥٩
للشيخ محمد جواد مغنية.
١٧٧. **وسائل الشيعة**، ٨٠، ١١٦، ١٣٩، ١٥٠، ١٧٢
للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم.
١٧٨. **ينابيع المودّة**، ٩٩، ١٠١، ١١٥، ١٦٥، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٩٦
للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، منشورات الشريف الرضيّ، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، قم.

فهرس الموضوعات

الفصل الأوّل: حبّ الله

الفصل الثاني: معرفة الله

الفصل الثالث: مراتب معرفة الله

الفصل الرابع: طرق معرفة الله

فهارس الكتاب